CAPITOS BEZIEHUNGEN ZU BERN

DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DES LIZENTIATENGRADES

DER

EVANGELISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT BERN

EINGEREICHT

DURCH

OTTO ERICH STRASSER

VON WANGEN AN DER AARE

PFARRER AN DER FRIEDENSKIRCHE IN BERN

DRUCK VON C. SCHULZE & CO., G. M. B. H., GRÄFENHAINICHEN

1927

BIBLIOTHEEK
RIJKS
UNIV.
LEIDEN

Verzeichnis der Abkürzungen. Quellennachweis und Literaturangabe.

(* bedeutet eine gedruckte, ** eine ungedruckte Quellenschrift. Schriften Capitos, Bucers u. a., die mit vollem Titel in der Ahhandlung selber genannt werden, sind in diesem Verzeichnis nicht angeführt.)

*Acta Disp. = Handlung oder Acta gehaltener Disputation zuo Bern in uechtland (1528).

**Acta Capituli Brugg, Bd. V aus dem Kapitelsarchiv Brugg-Lenzburg im Staatsarchiv Aarau. (. . . 1537 . . .)

*Acta Synodi Bernensis, (1532) Simone Sulzero interprete.

Johann Adam, Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Straßburg (1922).

Gustav Anrich, Die Straßburger Reformation nach ihrer religiösen Eigenart und ihrer Bedeutung für den Gesamtprotestantismus. Christl. Welt (1905) Nr. 25—27.

—, Martin Bucer (1914).

—, Art. Capito in RGG.[2] Sp. 1450 (1927).

*Valerius Anshelm, Berner Chronik. Bd. III—VI. 1507—36 (1888—96).

*Arbenz = Emil Arbenz und Hermann Wartmann, Vadianische Briefsammlung (1902/03).

Johann Wilhelm Baum, Capito und Butzer (1860).

Theodor Beza, Icones virorum illustrium (1580).

Max Billeter, Der Synodus vom Jahre 1532 in: Nippold, Berner Beiträge zur Geschichte der schweizerischen Reformationskirchen (1884).

Emil Blösch, Der eigenartige Charakter der Reformation in Bern (1885).

—, Neüwe Zeitung = Eine neue Quelle zur Geschichte der Bernerdisputation. Theol. Zeitschrift der Schweiz VIII (1891).

—, Geschichte der schweizerischen reformierten Kirchen (1898f.).

Carl Brunner, Hans von Hallwil, Argovia VI (1871).

Martin Bucer (Titelangaben im Text).

Wolfg. Fabritius Capito[1] (Titelangaben im Text).

---

[1] Erneute Nachforschungen nach der Gerdesius-Sammlung von Capito-Briefen (Baum 584) die Herr Prof. Aalders in Groningen, daselbst und in Amsterdam, gütigst unternahm, waren fruchtlos.

Raget Christoffel, Predigten gehalten anläßlich der Disputation von 1528 (1854).
**D. Miss. = Deutsch Missiven, im Staatsarchiv Bern.
**D. Sp. B. = Deutsch Spruch-Bücher, im Staatsarchiv Bern.
**E I u. E II = Manuskripte im Staatsarchiv Zürich.
*EA = Eidgenössische Abschiede.
*Ludwig Enders, Luthers Briefwechsel (1884 ff.).
Alfred Erichson, Die calvinische und die altstraßburgische Gottesdienstordnung (1894).
—, Zwingli und die elsässischen Reformatoren (1884).
August Ernst und Johann Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution (1897).
Johannes Ficker, Index zum Thesaurus Baumianus (1905).
—, Bildnisse der Straßburger Reformatoren (1914).
— u. Otto Winckelmann, Handschriftenproben des XVI. Jahrhunderts (1905).
Samuel Fischer, Geschichte der Disputation und Reformation in Bern (1828).
Walter Friedensburg, Korrespondenz Capitos mit dem päpstlichen Nuntius Aleander. Zeitschr. f. KG. XVI. (1896)
Johann Jakob Frikart, Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche im Kanton Bern (1846).
*Johann Conrad Füßli, Epistolae Reformatorum (1742).
Camille Gerbert, Geschichte der Straßburger Sektenbewegung zur Zeit der Reformation 1524—34 (1889).
Eugène Emile Haag (² Henri Bordier) La France protestante. Art. Capito.
Wilhelm Hadorn, Geschichte des Pietismus in den schweizerischen reformierten Kirchen (1901).
—, Kirchengeschichte der reformierten Schweiz (1907).
Carl Rudolf Hagenbach, Johann Oecolampad und Oswald Myconius (1859).
Archidiacon Heberle, W. Capitos Verhältnis zum Anabaptismus. Zeitschr. für hist. Theol. (1857.)
Carl Wilhelm Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation (1838).
*Aimé-Louis Herminjard, Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française (1866—99).
Johann Jakob Herzog, Art. Capito in Allg. dt. Biogr. (1876).
J.-Charles Hoffet, Esquisse biographique sur Capiton (1850).
Johann Jakob Hottinger-L. Wirz, Helv. Kirchengeschichten (17—0829; ²1808/09).
Friedrich Hubert, Straßburger Katechismen aus den Tagen der Reformation. Zeitschrift für Kirchengeschichte XX (1899).
Carl Bernhard Hundeshagen, Die Konflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche 1532—1558 (1842).
Paul Kalkoff, Capito im Dienste Erzbischof Albrechts von Mainz (1907).
Melchior Kirchhofer, Bertold Haller oder die Reformation in Bern (1828).
Walther Köhler, Zwingli u. Luther, ihr Streit um das Abendmahl. Bd. I (1924).

August Lang, Der Evangelienkommentar Martin Bucers und die Grundzüge seiner Theologie. Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche II 2 (1900).

Abel Lefranc, Les Idées religieuses de Marguerite de Navarre. Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français (1897).

Hans Jakob Leu, Helvetisches Lexikon. (1747) Art. Capito.

Friedr. August Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses (1877) Art. Capito.

Hermann Lüdemann, Reformation und Täufertum (1896).

Christoph Lüthard, Disputationis Bernensis explicatio et defensio (1660).

*Kaspar Megander, Katechismus: „Eine kurtze aber Christenliche usslegung für die jugend . . .“ (1536).

Mennonitisches Lexikon von Chr. Neff und Chr. Hege. (1913) Art. Capito.

Philipp Mieg, Capiton, le réformateur strasbourgeois, quelques détails biographiques à propos de ses armoiries. Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français (1925).

E. F Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche (1903).

Leonhard von Muralt, Die Badener Disputation 1526. Quellen u. Abhandlungen zur Schweiz. Ref.-Geschichte. Bd. VI (1926).

Jacques Pannier, Calvin à Strasbourg (1925).

Carl Pestalozzi, Berthold Haller (1861).

Theodor de Quervain, Kirchlich-soziale Zustände in Bern nach der Reformation 1528—1536 (1905).

Bernhard Riggenbach (Paul Grünberg) Art. Capito in RE^3 3, 715ff.; 23, 294.

* — Das Chronikon des Konrad Pellikan (1877).

G. H. A. Rittelmeyer, Capito als Liederdichter, Beitr. zu den theol. Wissenschaften VI (1855).

**RM = Ratsmanual, im Staatsarchiv Bern.

Timotheus Wilhelm Röhrich, Zur Geschichte der straßburgischen Wiedertäufer 1527—43. Zeitschrift für die histor. Theologie (1860).

Carl Roth, Art. Capito im histor.-biogr. Lexikon der Schweiz (1925).

Abrah. Ruchat-Vuilliemin, Histoire de la Réformation de la Suisse (1727f; ^{2}1835—38).

(Heinrich Scheffer) Dr. Wolfgang Capito, der erste evangelische Prediger am j. St. Peter in Straßburg (1866).

Samuel Scheurer, Mausoleum Bernense (1740f.), neu bearbeitet durch G. J. Kuhn (1828).

Georg Schuhmann, Stecks Urteil über die „große Disputation zu Bern“ Zeitschrift für schweiz. Kirchengeschichte (1910).

*Traugott Schieß, Briefwechsel der Gebrüder Blaurer 3. Bd. (1900—12).

*Sch. VII, VIII = Joh. Melchior Schuler und Johann Schultheß, Huldr. Zuinglii Opera, Epistolarum partes I et II. (1830, 1842).

**Johann Jakob Simmler, Dokumente zur schweiz. Reformationsgeschichte. Zentralbibliothek Zürich.

Ernst Stähelin, Zwei private Publikationen über die „Badener Disputation". Zeitschrift f. Kirchengeschichte Bd. 37 (1917).

*St-T = Rudolf Steck u. Gustav Tobler, Akten zur Geschichte der Bernerreformation (1521—32) (1918).

Rudolf Steck, Georg Schuhmanns Darstellung der Berner Disputation. Schweiz. theol. Zeitschrift (1910).

*—, Monasteriensis = Der Brief des Jakobus Monasteriensis . . . Schweiz. theol. Zeitschrift (1911).

**Michael Stettler, Berner Chronik, im Staatsarchiv Bern.

* –, Schweizerchronik.

*Johannes Strickler, Aktensammlung zur Ref.-Gesch. (1878—84).

*Moritz von Stürler, Urkunden zur Bernischen Kirchenreform [nur z. T. gedruckt] (1862).

Mathias Sulser, Der Stadtschreiber Peter Cyro (1922).

*Synodus. Die verschiedenen Ausgaben.

**Thes. Baum. = Thesaurus Baumianus, Dokumente zur Reformationsgeschichte in der Universitätsbibliothek Straßburg. (Index von Joh. Ficker).

Henri Tollin, Servet und die oberländischen Reformatoren (1880).

**U P. = Unnütze Papiere; Dokumente zur Bernischen K. G. im Staatsarchiv Bern.

Joh. Martin Usteri, Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage. Theol. Studien und Kritiken (1884).

*Hans Virck, Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg (1882—1898).

Wilhelm Vischer, Die Basler Universität seit ihrer Gründung (1911).

*Theodor Vulpius, Die Hauschronik des Konrad Pellican (1892).

Rudolf Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel Bd. III (1924).

Paul Wernle, Das Verhältnis der schweizerischen zur deutschen Reformation. Basler Zeitschr. f. d. Geschichte und Altertumskunde XVII (1918).

*Z. op. VII. VIII. IX. X = Briefe von und an Zwingli, in: Sämtliche Werke Zwinglis, herausgegeben von Emil Egli, Georg Finsler, Walther Köhler, Oskar Farner (1914ff.).

Anmerkung. Sperrdruck bei Zitaten rührt, wo nichts anderes angegeben, vom Verfasser vorliegender Arbeit her, ebenso die Bemerkungen in [ ] Klammern.

1. Kapitel.

Capitos erste Berührungen mit Bern.

I. Capitos Basler Aufenthalt und die beiden von Hallwil. II. Der Handel mit Treger. III. Capitos Badener Affäre und der Berner Unterschreiber Thomas von Hofen.

Capito ist erst bei Anlaß seiner Anwesenheit an der Berner Disputation im Jahre 1528 in eigentliche Beziehungen zu Bern getreten. Vorher ist es für ihn nur zu indirekten Berührungen mit der Stadt an der Aare gekommen. Das war einmal der Fall zur Zeit seines Basler Aufenthaltes (1513—1520), als er Lehrer und Freund zweier Bernburger, des Johannes Rudolf und des Hartmann von Hallwil, wurde. Ein zweites Mal geriet Capito in bernische Nähe, als er 1524 bei Anlaß des Streites der Straßburger Reformatoren gegen Conrad Treger, Augustiner Provinzial in Straßburg, auch Bern mit den andern „Brüdern von Land und Stetten gemeiner Eidgenossenschaft“ eine „Verwarnung“ vor Treger zukommen ließ.

Endlich wurde Capitos Name von den Berner Tagsatzungsgesandten bei Anlaß seines Badener Handels gehört. Auch Bern galt seine Entschuldigung, und ein Berner, der Unterschreiber Thomas von Hofen, berichtete im Juli 1526 von Straßburg aus, über die Affäre nach Hause, an Lienhard Tremp. Auch so ergaben sich Beziehungen Capitos zu Bern.

I. Capitos Basler[1] Aufenthalt und die beiden von Hallwil.

Der dreifache Doktor der Medizin, Jurisprudenz und der Theologie, Wolfgang Fabritius Capito, kam im Frühling 1513 nach Basel. Während zwei Jahren scheint er zuerst die Stelle eines Leutpriesters

[1] Vgl. dazu außer Baum, Hoffet, Wackernagel: III 148 ff., 159 ff., 210, 220 f. 315 ff., 325.

innegehabt zu haben. Im Jahre 1515 wurde er von Bischof Christoph von Utenheim zum Prediger des Domstiftes berufen. Zugleich bezog er die Universität als theologischer Lehrer, deren Rektor er nach weiteren zwei Jahren wurde. Als Dekan und Vizekanzler amtete er im Jahre 1518[1]. Capito sah sich so mitten hineingestellt in das reiche Basler Geistesleben, dessen Mittelpunkt Erasmus war[2]. Capito wurde sein Mitarbeiter für die Ausgabe des Neuen Testamentes. Er überprüfte darin die alttestamentlichen Zitate und Eigennamen. In Capito erblickt Erasmus seinen gegebenen Nachfolger. Er anerkennt Capitos Überlegenheit im Hebräischen. Er stellt ihn sogar über Reuchlin[3]. Schon 1516 erschien Capitos erstes Buch der „Institutio in hebraicam literaturam". Dasselbe Jahr erblickte seine hebräische Ausgabe der Psalmen mit angehängter kurzer Grammatik, „Institutiuncula". Nach zwei Jahren war die hebräische Grammatik vollendet. Capito widmete sie seinem jungen Freund und Schüler, dem Bernburger Hartmann von Hallwil. Das Studium der alten Sprachen hatte Capito mit ihm und dessen älterm Verwandten, dem Domherrn und Custos Johann Rudolf[4] von Hallwil, zusammengeführt.

Dieser, der förmlich in Erasmus lebte, hatte noch nach zurückgelegtem fünfzigsten Lebensjahr Griechisch gelernt. Ihm widmete im August 1517 Capito seine Epistola de formando a pueris theologo, d. i. die Vorrede zu Konrad Summenhardts Philosophia naturalis. Des Meisters im Hebräischen erstes Hauptwerk ist aber dem jüngeren Hallwiler dediziert. Oecolampad gab dem Jüngling Unterricht im Griechischen und Hebräischen. Capito las mit ihm Chryso-

---

[1] Vischer 28.

[2] Über die späteren Beziehungen Capitos zu Erasmus vgl. unten Kap. 7.

[3] Capito über das Hebräische: Capito-Zwingli 31. VII. 28. (Z. op. IX Nr. 743.)

[4] Baum u. a. machen aus diesem einen Onkel des jungen Hartmann. Auch Capito nennt Hartmann in der Vorrede zu Summenhardts „Philosophiana": „„nepotulus"" und in der Widmung der Grammatik wird Johann Rudolf „„patruus"" geheißen. Nach Brunner (S. 267) aber war Johann Rudolf ein älterer Vetter und väterlicher Versorger des Hartmann. Beider Onkel war der Sieger von Murten, Hans von Hallwil. — Das Geschlecht war seit 1415 in Bern eingebürgert. — Von Beziehungen Capitos zu einem anderen Berner im Basler Domkapitel, Nicolaus von Wattenwil (Wackernagel 159), hören wir nichts. — Thomas Wyttenbach verließ Basel 1507, doktorierte dort aber 1515. Traf Capito mit ihm zusammen? — Der Famulus Capitos, Carinus, war ein Luzerner.

stomus, Origenes und andere Kirchenväter. Wie Oecolampad dem Schüler die „Dragmata", so legte ihm nun Capito auch seine große[1] hebräische Grammatik in die Hand und stellte sie unter das Patronat des jungen Bürgers der Stadt Bern, eine „Verneigung vor seinem äußern und innern Adel"[2]. Es war nicht nur eine äußerliche Geste. Tiefe Zuneigung verband beide. Die Dedikation verrät dies:

„„Vestibula patefaciam, tu penetres arcana literarum. Sim tibi statua Mercurialis, viam significatam animose capescas, me relicto, qui morbis diutinis fractus et iactatus innumeris fortunae fluctibus, s e r o s e r e n u m aspexi . . . Verumque callem eruditionis tunc demum agnovi, quum ingredi amodo non valebam: at ne cupio quidem, abunde feliciter actum est mecum, si vice indicis fuero probe perfunctus, demonstratoque tibi ac alijs ingenijs venae melioris directam semitam n e u t n o s consenescatis, h a e r e n t e s i n t e r f a l e b r a s g o t t i c a e d i s c i p l i n a e, quae dum saeculis iam aliquot mundo fallaciter imponit, i p s a r e l i g i o cum literis bonis non solum est l a b e f a c t a, sed prope corruit. Miserante tandem Deo, semel ubi gentium ad frugem homines resipiscunt meliorem, u b i q u e l i t e r a s l i t e r a t a s et instrumenta discendi eruditas linguas amplexantur, s i m u l i t a q u e r e d i t u r a s c o n f i d o v e t e r u m v i r t u t e s, C h r i s t i a n a e f i d e i p r i s t i n a m p u r i t a t e m."" (Vorrede A 2—A 4 n. Expl. der Berner Stadtbibliothek.)

Hier spricht nicht nur der begeisterte Humanist, sondern auch der spätere Reformator. Wenn Capito schon zu seiner Basler Zeit Luther zujubelte und Froben veranlaßte, dessen Schriften nachzudrucken, so war diese Begeisterung für die Reformation doch noch stark erasmisch gefärbt. Es ist aber mehr Innigkeit und aufs Positive gerichteter Ernst bei Capito, weniger bloß sarkastische, negative Kritik. Capito ist eine tiefgründige Natur, und doch der aufs Leben gerichtete Praktiker. In diesem Sinne schlug er seinem Bischof Reformen vor[3]. Dieser Art waren seine Münsterpredigten. Sie machten ihn manchem Standesgenossen verhaßt; das Volk dagegen lief ihm zu. Er wirkte: „keinem äußern Vorteil, keiner unechten Frömmigkeit, keinem priesterlichen Selbstgefühl dienend, und doch

[1] Schon die Institutiuncula mit den hebräischen Psalmen waren als Übungsbuch für den jungen Hallwil entstanden (Baum 24 f.).

[2] Wackernagel III 160.

[3] So in „De suscipienda ac maturanda Ecclesiae Reformatione", der Zueignung an Bischof Christoph von Utenheim einer neuen Ausgabe des „Elucidatorius Ecclesiasticus Joannis Clichtovaei" (1517) Baum 578, Nr. 4.

[4] Hedio-Zwingli 17. III. 20. (Z. op. VII Nr. 124).

tief innerlich gepeinigt, durch die Hüllen der Mysterien hindurch, das in ihnen dargestellte Höchste nicht in seiner Reinheit wahrnehmen zu können[1]". Luther bedeutete für den schon damals Skrupulösen eine Befreiung. Aber nicht mit jubelnder Begeisterung, sondern mit der Reserviertheit, die dem unkämpferischen Charakter durchaus entsprach, nahm Capito die Wittenberger Botschaft auf. Seit 1518 korrespondierte er mit Luther. Er anerkennt. Er warnt vor Übertreibungen: Es ist die „typische erasmische Geistesart . . . ein Gemisch von aufrichtigem Respekt mit Ängstlichkeit[2]". Seine Predigten „atmeten Luthers Erkenntnis". Wie Zwingli in Zürich, so brach nun auch Capito mit dem Perikopenzwang. In täglicher Bibelerklärung legte er (wohl etwa seit 1520) das Matthäusevangelium aus. Er folgte darin dem Freund, mit dem er in den Basler Jahren im lebhaftesten Verkehre stand[3]. Vor Luther, schrieb später Capito an Bullinger[4], hätten sie beide damals schon, zwischen Basel und Einsideln von der Notwendigkeit gehandelt, den Papst zu stürzen. Den eigentlichen Bruch mit Rom vollzog Capito aber erst 1523 in Straßburg. Vorerst ging er nach Mainz, wohin er, nach einem kurzen Vorbesuch, u. a. auch von Kardinal Schinner ermuntert, die Berufung zum Domprediger und später zum Kanzler und Berater des Kurfürsten Albrecht annahm. Das Volk in Basel war empört, daß man seinen geliebten Prediger ziehen ließ[5]. Capito verreiste am 28. April 1520[6]. Hartmann von Hallwill begleitete ihn. Der Berner ist in Mainz mit dabei, als im Dezember beim Autodafé, das Schriften Luthers galt, Bücher von Eck, Prierias und Silvius Aeneas verbrannt wurden[7]. Vom Wormer Reichstag, an dem Capito an der Seite seines Herrn teilnahm, erhielt von Hallwil Bericht durch seinen Freund. Er konnte es verstehen, warum Capito Luther gegenüber eine so abwartende

[1] Wackernagel III 325.

[2] Wernle 258f.

[3] Baum 29.

[4] Hottinger II 207, Ruchat 176, Herminjard I 29 n.

[5] Hedio-Zwingli 17. III. 20. (Z. op. VII Nr. 124). In diesem Brief auch interessante Angaben aus Capitos Basler Zeit, über seinen Weggang. Auch Hedio-Myconius 17. III 20: Perpendo mecum non sine dolore ingenti, nunc Basilea futura sit *βασιλεία*, suo rege, hoc est Capitone orbata (E I 1, 33).

[6] Zum Datum: Kalkoff 2.

[7] Hedio-Zwingli 21. XII. 20. (Z. op. VII Nr. 166).

Haltung einnimmt. — Von Hallwil pflichtet wenigstens Capito bei[1]: Sei Luthers Sache die des Aufruhrs, dann sei sie nicht Christi Sache, da dieser „den Seinigen nichts so sehr als den Frieden und die Liebe zum Nächsten einschärfe. Nach Capitos weisem Rat, werde er die Parteinamen Papisten und Lutheraner meiden und eher einen Zuschauer als einen Mithandelnden in diesem Trauerspiel abgeben". So muß schon in jener ersten Berührung Capitos mit einem Vertreter Berns, wo sie nach dem humanistischen Gespräch in die religiöse Zwiesprache geraten, der unionistische Ton angestimmt werden, wie er später so oft und stark von Straßburg nach Bern hinauftönte, aller Wirklichkeit zum Trotz, die nun einmal die Auseinandersetzung forderte. Hartmann von Hallwil hat später in Leipzig studiert[2] und wie sein Lehrer den evangelischen Glauben angenommen[3]. Vielleicht hängt es mit einer besonderen Richtung des von Capito empfangenen Impulses zusammen, daß Hartmann von Hallwil am Täufergespräch in Zofingen 1532 teilnahm. Dessen Akten erwähnen ihn freilich nicht näher[4]. Dagegen figuriert sein Name als Gesandter in den Missivenbüchern[5]. Von späteren Beziehungen zu seinem Freund und Lehrer hören wir nichts mehr.

II. Der Handel mit Treger als Vorspiel zu Capitos Auftreten an der Berner Disputation.

Der Streit Conrad Tregers mit den Straßburger Reformatoren schlug während des Jahres 1524 Wellen bis nach Bern. Treger stammte aus Freiburg im Üechtland und residierte als Provinzial der Augustiner Niederlassungen in Schwaben und am Rhein in Straßburg. Noch 1522 war er der Reformation nicht ungünstig gesinnt[6]. Eine Romfahrt scheint bei ihm aber den alten Glauben wieder gefestigt zu haben. Schon 1523 warnte er den Magistrat von Constanz vor den Neuerern. Im eigenen Straßburger Kloster war er

---

[1] Hartmann Hallwil-Capito 23. IV 1521. (Thes. Baum I 156.)

[2] Wackernagel III 160.

[3] Brunner 269.

[4] de Quervain 131.

[5] z. B. 1541 zum Kaiser nach Regensburg: D. Miss. X 634f., 795ff., nach Speyer 1544: Y 515; 1546 zum Schmalkaldischen Bund: Z. passim.

[6] Zell, Vorrede zum Straßburger Catechismus 1534. (Adam 29).

gegen reformatorische Regungen maßlos hart. Seine Vaterstadt im Üechtland ermunterte ihn dazu. Von ihr aufgefordert, widmete Treger am 12. März 1524 dem geistlichen Oberhirten der Berner hundert Streitsätze zu einer Disputation[1]. Die Straßburger Prediger nahmen nun Treger beim Wort und verlangten, auf die Disputationsthesen in seinem Kloster zu antworten. Der Rat bewilligte die Disputation, aber nur im geschlossenen Kreis. Treger ließ sich jedoch in ein ernsthaftes Gespräch nicht ein[2], mit der Ausrede, er müsse erst bischöfliche Genehmigung einholen. Tatsächlich verreiste er, aber nach seiner Vaterstadt Freiburg. Um seinen lügenhaften Ausstreuungen im Gebiet der Eidgenossenschaft entgegenzutreten, schrieb nun Capito in der Eile zweier Tage seine „Verwarnung der Diener des Worts zu Straßburg an die Brüder von Landen und Stetten gemeiner Eidgenossenschaft". In dieser Schrift greift Capito Tregers These von der Beglaubigung der Schrift allein durch die Kirche, die er vier Jahre später ja wieder in Bern verfocht, an. Die Entgegnung war, wie den anderen Ständen, so auch Bern zugedacht und ist gewiß in der Freiburger Nachbarschaft besonders aufmerksam gelesen worden. Treger hatte eine Gegenschrift gegen Capito schon im Mai fertig: „Vermanung Bruder Conradts Treger an gemeyne Eidgenossenschaft". Sie strotzte von so vielen Schmähungen auch gegen Magistrat und Bürgerschaft der Stadt Straßburg, daß ihr Verfasser lange keinen Verleger fand. Trotzdem hatte sich Treger im August wieder nach Straßburg zurückzukehren getraut. Wieder wurde er vergeblich zur Disputation aufgefordert. Anfangs September war die Lage so zugespitzt, daß ein Sturm auf das Augustinerkloster drohte. Am 12. des Monats mußte Treger Urfehde schwören. Sein Orden, sowie die eidgenössischen Boten aus Freiburg und Baden, bürgten für ihn. Grollend ging er in seine Vaterstadt zurück. Freilich die Straßburger Prediger waren nun auch um ihre ersehnte Disputation gekommen. Nach vier Jahren sollte es in Bern ihr Erstes sein[3], ihren Gegner von Neuem zu fordern. Inzwischen wurde ihm und

[1] „„Ad verendum in Christo Patrem et illustrem Principem Sebastianum de Monte Falcone Lausanensem Episcopum paradoxa centum fratris Conradii Tregarii . . . de Ecclesiae et conciliorum autoritate.""

[2] Baum 245ff.

[3] Unten 4. Kapitel.

der Offentlichkeit durch den Druck geantwortet. Es erschienen miteinander drei Schriften gegen Treger. Bucer schrieb seinen scharfgeschliffenen „kurtzen warhaftigen bericht von Disputationen und gantzem handel, so zwischen Cunrat Treger, Provinzial der Augustiner und den predigern des Evangelij zu Straßburg sich begeben hat“[1]. Capito richtete seine „Antwurt“, die sich insbesondere auf Tregers „Vermahnung“ bezog, an den Bürgermeister und Rat zu Freiburg[2]. Nicht um eigene Ehre, um Gottes Ruhm sei den Predigern zu tun. Hedio verteidigte in seiner „ablenung, kurtz nützlich und nothwendig, uff B. Cunrats Tregers Büchlin“ vor allem die Autorität der heiligen Schrift. Die Schriften weckten ein wiederholtes, freudiges Echo. Nur von Besançon aus wurde Capito aufs heftigste apostrophiert[3]. Besonderes Gewicht mußte aber in Straßburg eine „Stimme aus der Eidgenossenschaft“ haben. D. Sebastian Meyer, früher Lehrer und Helfer zu St. Thoma in Straßburg, nun Lesemeister in Bern, widmete seiner Vaterstadt am 6. Oktober 1524 eine Schrift, worin er alles widerruft, das er früher „unter dem Papst“ gelehrt habe, damit sich „„niemants mit ihm beschirmen möge[4]. Das war eine deutliche Antwort gegen Treger. Freilich drei Wochen nachher schon mußte Meyer Bern verlassen „„in ansächen des widerwertigen predigens““[5]. Seine Heimatstadt nahm ihn auf. In ihm ist damals wiederum Bern Capito entgegengetreten. Der Tregerhandel sollte vier Jahre später an der Disputation sein Nachspiel erleben.

III. Capitos Badener Affäre und der Berner Unterschreiber Thomas von Hofen.

Ein drittes Mal vor 1528 ist Capito mit Bern anläßlich seiner Badener Affäre im Sommer 1526 in Berührung gekommen. Sie steht im Zusammenhang mit dem Badener Religionsgespräch. Auch in Straßburg wurde ihm alle Aufmerksamkeit entgegengebracht.

[1] In dieser Schrift steht Bucers berühmter Satz: „Wir sind Gott- und Christgläubig und nicht Kirchgläubig.“ (Baum 278).

[2] Hoffet sagt fälschlicher Weise: Mülhausen.

[3] Am 5. XI. 24 durch einen ehemaligen Schüler, Fredeletus, vgl. Baum 280.

[4] Der genaue Titel: „D. Seb. Meyer, etwann Predicant zum Barfussen zu Straßburg, widerruffung an ein löblich Freystat Strassburg“ (Adam 81).

[5] D. Sp. B. AA 694 (St.-T. 499.)

Schon Anfang des Jahres hatte gerade Capito gewünscht, seine Stadt möchte an der kommenden Disputation auch vertreten sein[1]. Das war nun nicht möglich. Dennoch wurde man in Straßburg, ähnlich wie Zwingli in Zürich, schon während der Disputation, auf dem laufenden gehalten. Genauere Kunde erhielten sie über die vom 21. Mai bis 9. Juni dauernden Verhandlungen freilich nur bis Ende Mai durch einen Boten, der selber auch nur der ersten Sitzung beiwohnte, von den übrigen aber seinerseits durch Gewährsleute bis Ende des Monats unterrichtet wurde[2]. Anfangs Juni schon kam in Straßburg aus der Offizin Wolf Köpfels, eines Verwandten von Capito, entgegen den Bestimmungen der Disputation, daß nichts darüber vor dem Erscheinen der offiziellen Akten dürfe publiziert werden, ein Bericht über die ersten Verhandlungen unter dem Titel: „Warhaftige handlung“ heraus[3]. Ein bis zwei Tage nach Schluß der Badener Disputation war das Büchlein in Basel schon bekannt. Mitte des Monats Juni erschien dort der Straßburger Bote, Johann Buchli. Er trug genannte Schrift auf sich. Oecolampad fertigte den Boten mit einem Schreiben an Zwingli nach Zürich ab, für den er auch einen Brief Capitos auf sich trug. In Wettingen wurde nun der Straßburger am 26. Juni wegen Lästerung der Mutter Gottes verhaftet und nach Baden gebracht. Dort durchsuchte man seine Botentasche und erbrach unter den Briefen auch den Capitos. Die „Warhaftige handlung“, so bekannte Johann Buchli, hätten „Capito und sein Verwandter der Buchdrucker Wolf Köpfel untereinander gedruckt“[4]. Schon war die Tagsatzung in Baden, durch König Ferdinand vom Speyerer Reichstag aus, auf die Schrift aufmerksam gemacht worden. Im Briefe Capitos an Zwingli aber fand sich die Stelle:

---

[1] Capito-Zwingli 29. I. 26 „„Scribit Oecolampadius disputationem futuram. O diem felicem! Quanto triumpho decorabitur veritas! Utinam ad senatum nostrum vestri scriberent, quo ex nobis aliquot mitterent. Sin minus, equidem per me curabo, ut adsimus auditores, qui in optatissima scaena nullas simus partes habituri.““ (Z. op. VIII Nr. 445).

[2] Vgl. von Muralt und E. Stähelin.

[3] Der ausführliche Titel bei E. Stähelin 379.

[4] EA. IV 1a 953k 956k 4. E. Stähelin 383.

„„Orat impressor noster τὸ τῆς ζητήσεως σύγγραμμα. Si quod habes, ad nos mittas, aut certe ut hoc biduo potes pauculas horas operae seriae subfurari, quas in hanc rem colloces. Nam vehementer opus esset, ut catastrophe disputationis extaret. Oro, vacuum hunc fratrem ne remittas.““ (Z. op. VIII S. 624. 36.)

An die gesperrt wiedergegebenen Worte des Briefes und an die Herausgabe des Büchleins überhaupt, knüpft sich nun der ganze Badener Handel Capitos. Die Stelle des Briefes wurde von Faber so gedeutet, als trachte Capito nach dem „Untergang“ einer eidgenössischen Sache. Er wurde in einem Schreiben an ihn persönlich, an den Straßburger Rat und an den Reichstag zu Speyer des Hochverrates angeklagt. Der Drucker Köpfel wurde gefangen gelegt und gebüßt, weil er die Zensur umgangen hatte. Capito selber wäre „„on zweiffel peinlicher straff nit entrunnen““[1], doch als endlich von der Tagsatzung „ein auskultierte Copey“[2] des aufgefangenen Originalbriefes einlangte, konnte Capito beweisen, daß er mit „„catastrophe““ nicht „Untergang“, sondern „entscheidende Wendung“ der Verhandlungen habe sagen wollen. Auch die Verdrehung ζήτησις in „Geheimgesellschaft“ widerlegte Capito[3]. Er rechtfertigte sich nun auch vor Basel, vor Dr. Baer, vor dem Landammann von Zug und vor der Tagsatzung[4]. Aber schon hatte Anfangs Juli Faber seine „Neüwe Zeitung“ gegen Capito veröffentlicht. Zwingli entgegnete ihm als erster für den Straßburger Freund[5]. Doch dieser verteidigte sich noch selber mit zwei Schriften, die am 12. August erschienen, mit „Der nüwen Zeytung . . . bericht und erklerung“ und mit der Publikation eben des verhängnisvollen Briefes an Zwingli „„Epistola .. quam ab Helvetiis forte interceptam . . . Faber in germanicum versam depravavit . . .“[6].

Bei all diesen Badener Händeln hatte es Capito, soweit sich die Tagsatzung damit befaßte, schon indirekt auch mit Bern zu tun. Bis vor kurzem ist aber eine noch engere Berührung Capitos mit

---

[1] Capito: „Der nüwen zeitung“ fol. f r; E. Stähelin 385.

[2] „Der nüwen zeitung“ fol. A iij v; EA l. c. p. 964; E. Stähelin l. c.

[3] Dazu auch Oecolampad-Zwingli 18. VII. 26 (Z. op. VIII Nr. 509) und Capito-Zwingli 24. VII. 26 (Z. op. VIII Nr. 511).

[4] Standort dieser Schreiben bei E. Stähelin l. c.

[5] „Dritte Geschrift . . .“ gegen Faber. (Z. op. V Nr. 94.)

[6] Ausführliche Titel bei Baum 581f. Nr. 23. 24.

Bern im Sommer 1526 dadurch angenommen worden, daß man als Verfasser der folgenschweren „Waren handlung", die von Capito und seinem Verwandten herausgegeben wurde, den Berner Unterschreiber Thomas von Hofen ansah. Ein Berner hätte also den Straßburgern den Bericht noch unter der Disputation in die Hände gespielt. Leus Helvetisches Lexicon, Hottingers Helvetische Kirchengeschichte, die Zwingli-Editoren Schuler und Schultheß, von Neuern aber auch Rudolf Stähelin in seiner Zwinglibiographie, Fleischlin, auch die Elsässer Geschichtsschreiber Röhrich und allerjüngst Adam, pflichten dieser Annahme bei. W. Köhler, auch Egli[1] lassen die Verfasserfrage unentschieden. Ernst Stähelin hat es nun unternommen, nachzuweisen, daß auf alle Fälle als Verfasser nicht der Berner Thomas von Hofen in Frage kommen kann. Nach E. Stähelin ist es Hottinger, der in seiner Helvetischen Kirchengeschichte[2] durch Mißdeutung einer Briefstelle im Schreiben des Berners an Lienhard Tremp in Bern den Anlaß zu dieser Überlieferung gegeben hat. In der betreffenden Stelle schreibt Thomas von Hofen[3]:

„„als ich herab gan Straßburg komen bin, ist die disputation zuo Badenn in Ergouw gehaltenn zum teil, der substantz nach getruckt.““ (Z. op. VIII Nr. 504.)

Das ist alles. Von Autorschaft ist nicht die Rede. Von einer Anwesenheit von Hofens in Baden berichtet zwar Pestalozzi (B. Haller 29). Aus Urkunden läßt sich aber bis dahin diese Angabe nicht belegen[4]. Die Berner Abordnung traf auch erst auf den 21. Mai in Baden ein, während der Verfasser der „Waren handlung" selber der ersten Verhandlung will beigewohnt haben. Die Annahme, von Hofen sei der Verfasser, ist deshalb durch E. Stähelin als unwahrscheinlich aufgezeigt worden[5]. Er weist nun aber ferner auf die sogenannten Annalen des Sebastian Brant[6]. Diese teilen unter dem 11. Juli 1526,

[1] E. Stähelin 388.

[2] III 328.

[3] Das Original ist deutsch, denn nach eigener Aussage von Hofens schreibt dieser nicht Latein. (Z. op. IX Nr. 577.) Herminjard II 5; auch Sulser 96ff.

[4] D. Sp. B. B. 544 (St.-T. 898) ist er unter den Bernischen Abgeordneten nicht genannt.

[5] Übrigens vor ihm schon durch Herminjard II 5 n. 1.

[6] Mitteilungen der Gesellschaft f. Erhaltung der gesch. Denkmäler im Elsaß, II. Folge 19. Bd. (1899) S. 143

aus dem Verhör des genannten Druckers Wolf Köpfel, der getürmt und um fünf Pfund gebüßt wurde, mit, der Bestrafte habe zugegeben, selber in Baden gewesen zu sein und nachgeschrieben zu haben. Capito habe dann das Vorwort zum Büchlein verfaßt. Somit wäre der Drucker Köpfel der Urheber. Capito selber aber gibt eine andere Version: Er sagt in seinem Rechtfertigungsschreiben an Basel vom 8. Juli [1]:

„„nun ist die matery des biechlins zuo Badenn under dem disputiren begriffenn von eines keyserischen herren diener wie man sagen wil, des . . . schrift noch zuom theil fürhanden sein mag.““

E. Stähelin ist nun geneigt, dieser Mitteilung Capitos mehr Glauben zu schenken als den Aussagen Köpfels vor dem Straßburger Magistrat. Der Drucker habe den eigentlichen Verfasser nicht bloßstellen wollen und darum die Urheberschaft auf sich genommen. Der Autor sei jener Diener „eines keyserischen Herren“. E. Stähelin sucht ihn in der Gefolgschaft der Ferdinandeischen Abordnung nach Baden. Capito habe vorläufig den Bericht herausgegeben, um, wie er selber Oecolampad mitteilte (8. Juli), die Herausgabe der offiziellen Akten zu beschleunigen. Köpfel aber habe, als Drucker, aus geschäftlichen Interessen daran getrieben.

So einleuchtend diese Darstellung sein mag, so müssen wir gestehen, daß sie nicht in allen Punkten befriedigt. Einmal stehen sich die Aussagen Köpfels vor Gericht und die brieflichen Angaben Capitos entgegen. Wenn Stähelin vermutet, Köpfel habe durch eine unrichtige Angabe den eigentlichen Verfasser decken wollen, so kann es umgekehrt bei Capitos Version auffallen, daß irgendein Diener einer katholischen Herrschaft ohne weiteres einen evangelisch gehaltenen Bericht von der Disputation schreibt und ausgerechnet nach Straßburg bringt.

Das klingt verschwommen. Dazu kommt nun die Tatsache, daß Capito in dem aufgefangenen Brief sehr bestimmt näheren Bericht an bestimmtem Ort, in Zürich, und zwar bei Zwingli selber, einfordert. Das scheint, entgegen der von E. Stähelin vertretenen Ansicht, doch darauf hinzuweisen, daß von dorther auch der erste Bericht stammte. Bekanntlich ist ja Zwingli über den Gang der Dinge durch Boten auf dem Laufenden gehalten worden. Wir möchten deshalb auf die

[1] Oben S. 7.

schon durch Baum[1] geäußerte Ansicht zurückkommen, wonach die „wahrhaftige handlung“ auf Berichte jener Boten zurückgeht, die auch nach Zürich ihre Beobachtungen meldeten. Hoffet[2] sagt nun geradezu, daß Hieronymus Welschen[3] die Disputationsakten nach Straßburg lieferte. Möglicherweise hat er sie dem nach neuesten Nachrichten fahndenden Köpfel, der gewiß seine Anwesenheit in Baden vor dem Magistrat nicht frei erfinden konnte, übergeben. Vielleicht hat dabei ein „keyserischer herren Diener“ auch eine Rolle gespielt, falls diese Figur nicht nur erwähnt ist, um die „warhaftige handlung“ noch wahrhafter erscheinen zu lassen und zugleich den Verdacht von Zürich abzulenken. Von dort hat auf alle Fälle Capito weiteren Bericht, gleichsam die Fortsetzung, verlangt. Unbestritten ist er der eigentliche Herausgeber. Das Vorwort hat er geschrieben. Wie weit er auch bei der Redaktion sogar des Textes mitbeteiligt war, die Frage dürfte auch gestellt werden. Scheurer[4] steht nicht an, Capito direkt zum Urheber der ganzen Schrift zu machen. Auf alle Fälle erscheint er als der Verantwortliche. Über ihn fielen die Gegner her. Er hatte ja in Baden mit dabei sein wollen. Er sollte, mehr als erwünscht, in die Badener Affäre hineingezogen werden. Auch Bern[5] galt seine Rechtfertigung. Bern scheint ihm gerade damals nicht gleichgültig gewesen zu sein. Er erzählt selber[6], wie er Berchtold Haller grollte, als das von Faber ausgestreute Gerücht bis nach Straßburg gelangte, der Berner Reformator habe in Baden die Messe wieder angenommen. Bern beschäftigt Capito. In dem verhängnisvollen Briefe vom 11. Juni 1526 erkundigt er sich bei Zwingli nach der Entwicklung der Dinge in dieser Stadt:

„„Si quae de rebus Bernatum certa habentur aut spes quascunque praevides, fac nos ut per nuntium hunc sciamus““.

Ob nun Thomas von Hofen der Bote gewesen ist, der solche Nachrichten nach Straßburg brachte? Weder das Berner Ratsmanual,

---

[1] S. 356. [2] S. 62.

[3] Über diesen, der in Baden heimlich notierte, was sein Landsmann Thomas Platter nach Zürich trug, vgl. von Muralt 120; Leu 19, 277.

[4] Im Mausoleum (I 211).

[5] Capito sandte sie am 8. VI. 26 jedem Stand besonders (Baum 357): „„Capitos Antwurt uff gemeiner Rathsbotten schriben““.

[6] Capito, „Der nüwen Zeytung“ (Kirchhofer, Haller 65).

noch Missiven- oder Instruktionenbücher, so weit wir feststellen konnten, reden von einer politischen Mission von Hofens nach Straßburg, während z. B. seiner Sendung nach Genf[1] gedacht wird. Wenn er also nicht nur in Privatgeschäften nach Straßburg reiste, so müssen den eifrigen Neuerer[2] Angelegenheiten des Glaubens ins Elsaß geführt haben. Sein Brief vom Montag vor (oder nach) St. Margareten (15. Juli)[3] beschäftigt sich nun fast ausschließlich mit der Capito wegen der „warhaftigen handlung" erwachsenen Affäre. Aber der Bericht des Berners wurde von Tremp an Zwingli weitergeleitet[4]. Zürich hatte also noch ein besonderes Interesse zu hören, wie es nun mit Capito stehe. So ist von Hofen wohl nicht der Verfasser der von der Tagsatzung eingeklagten Schrift[5]. Aber der Berner erscheint als Mittelsmann zwischen Straßburg, Bern und Zürich. Jedenfalls hat sich Bern in Thomas von Hofen Capito in jenen Julitagen 1526 wieder genähert, und auch diese, neue Berührung mag ihr Wesentliches dazu beigetragen haben, in Capito das Verlangen groß werden zu lassen, an der Disputation in Bern teilzunehmen. Mit größerer Berechtigung als hinsichtlich der Badener Affäre hätte er im Blick auf jenes Ereignis ausrufen dürfen: „„O diem felicem! quanto triumpho decorabitur veritas!""

[1] Vgl. auch: von Hofen-Zwingli 15. I. 27 (Z. op. IX Nr. 577); Herminjard II 5.

[2] Bern mußte den kath. Orten gegen ihn einen Gerichtstag gewähren; Dt.Miss. Q 43, auch Steck und Tobler passim. u. Sch. VII 524 Anm. 1.

[3] Zum Datum vgl. E. Stähelin 10.

[4] „„ad Leonardum Tremp Bernatem et ab hoc Zwinglium."" (Sch. VII 524 vgl. mit Z. op. VIII Nr. 504.)

[5] Noch weniger der „Epistola Antonii Haliei, Quibusdam praejudiciis . . . sit disputatum", die er unter diesem Pseudonym nach Leu, Hottinger, Schuler u. Schulthess, Fleischlin, die sie mit der „Waren handlung" dazu noch verwechseln, habe ausgehen lassen. Dagegen E. Stähelin (l. c.)

2. Kapitel.

Capito an der Berner Disputation 1528.

Vorbemerkung zu den Quellen. I. Das persönliche Motiv für die Teilnahme Capitos an der Disputation. II. Seine sachliche Beteiligung. III. Seine Zurückhaltung.

Unter den Teilnehmern an der Berner Disputation erscheinen in ihren Protokollen und Akten auch die beiden Straßburger Theologen und Prediger Martin Bucer und Wolfgang Fabritius Capito. Vergebens aber suchen wir ihre Unterschriften[1] unter den Namen derer, die die zehn Schlußreden unterzeichneten. Die schon am 23. April 1528 gedruckte „Handlung oder Acta gehaltener Disputation zuo Bernn in uechtland“ und deren 1608 und 1701 erfolgter amtlicher Neudruck, sowie die „Disputationis Bernensis explicatio et defensio“, welche Christoph Lüthard 1660 gegen den „Hercules catholicus“ des Decan Jakob Schuler in Freiburg im Uechtland herausgab, zeigen dasselbe Bild von der Beteiligung der beiden Straßburger Theologen an dem nicht nur für Bern selber, sondern für die ganze Eidgenossenschaft und über ihre Grenzen hinaus, nicht zum mindesten auch für Straßburgs weitere reformatorische Entwicklung so wichtigen Ereignis. Außer den soeben genannten Akten und der angeführten Apologie enthält das Berner Ratsmanual und das Deutschmissivenbuch der Berner Kanzlei kurze, die Straßburger Abgeordneten betreffende Notizen. Von besonderer Bedeutung ist eine auf Capito bezügliche Bemerkung in Anshelms Berner Chronik zum Jahre 1528. In der nachfolgenden Darstellung sind auch die katholischen Quellen, die Disputationsberichte des Jakob von Münster[2] und des unbekannten Verfassers der „Neüwe zeitung“[3] beigezogen worden. Von besonderem Werte aber für die Beurteilung der inneren Stellungnahme der beiden Straßburger zur Disputation ist einerseits die bisher nur von W. Köhler (Zwingli und Luther S. 586 ff.) benutzte Vorrede Bucers zu seiner im April 1528 erschienenen und dem Berner Rat gewidmeten „Ennarratio in Evangelion Johannis“[4] und andererseits der

[1] Um so auffallender, da andere „Ausländer“ unterzeichneten.

[2] Steck, Monasteriensis.

[3] Blösch, Neüwe zeitung.

[4] Lang, 57 f.: „Die Vorrede wird zu einem historischen Dokument“.

Passus, den Capito in seinem Hoseakommentar, in demselben Monat, nach seiner Rückkehr von Bern, über eine dort im Zusammenhang mit der Disputation gemachte Erfahrung schrieb. Endlich sind es Briefstellen, die, wie auch in anderen Zeiten seiner Entwicklung, Aufschluß über Capitos Verhalten an der Berner Disputation geben können.

I. Das persönliche Motiv für die Teilnahme Capitos an der Disputation.

Die von „Räth und Burger" der Stadt Bern, Sonntag nach Martini, den 17. November 1527 beschlossene Ausschreibung der Disputation wurde natürlich auch dem mit Bern befreundeten und in Unterhandlung für ein Bündnis[1] stehenden Straßburg bekannt gegeben. Wenn Fischer[2] nun aber unter den geladenen Gelehrten und und Theologen ohne weitere Bemerkung auch die von Straßburg aufzählt, so muß diese Angabe mit Baum[3], der sich auf eine Stelle eines Schreibens von Oecolampad an Bucer und Capito stützt, dahin berichtigt werden, daß die Straßburger Theologen von Bern, Zürich und insbesondere von Zwingli zwar besonders eingeladen wurden, aber doch nur bloß als „Zuhörer" auf der Disputation erscheinen sollten. Oecolampad versuchte diese bedingte Einladung damit zu begründen, daß es übel aufgenommen werden könnte, wenn unter den Städten im deutschen Reich Straßburg allein eine besondere Berufung zum Dispute erhielten. Damit mußten die Straßburger sich zufrieden geben. Oecolampad, der in dieser Angelegenheit als Mittler sich betätigte, konnte Zwingli ihr bestimmtes Erscheinen melden[4]. Doch verlangten sie die Abhaltung eines Vorcolloquiums mit Zwingli in Zürich. Am kalten[5] Jahresanfang kam hier die Straßburger Delegation,

---

[1] Vgl. den Zwischenfall am 6. I. 1528, hervorgerufen durch ein absichtliches (?) Verreden des als Herold amtenden Manuel, der die Straßburger Delegierten schon als „unser trewe liebe Eydtgenossen" begrüßte. (Blösch, Neüwe Zeitung 160).

[2] S. 221.

[3] S. 395.

[4] Oecolampad-Zwingli, 18. XII. 1527 (Z. op. IX Nr. 676).

[5] Baum 396. Schuhmann glaubt, daß die kalte Jahreszeit vom Berner Rat zur Abhaltung des Gespräches gewählt worden sei, um recht viele von seinem Besuch abzuschrecken! Steck, kath. Urteil, entgegnet ihm. — Tatsächlich herrschte große Kälte. Pellican-A. Blaurer 26. III. 28: „„Ceterum sic fri-

Bucer, Capito und der sie begleitende Jakob Bedrotus[1] mit einer Schar von mehr als hundert nach Bern Abgeordneten aus dem nordöstlichen Gebiet der Eidgenossenschaft und Süddeutschland, zusammen. Am Neujahrstag wurden sie in der Chorherrenstube bewirtet. Bern sandte ihnen den Venner Bischof mit Begleitmannschaft entgegen. Am 4. Januar langte die Reisegesellschaft, die sich um Zwingli scharte, nicht ganz ohne Gefährdung (durch einen Schuß aus einem Walde bei Mellingen), in Bern an[2]. Am Montag, den 6. Januar, sollte die Disputation beginnen. Die Straßburger benützten den Vortag zu einem Geschäft, das ihnen besonders am Herzen lag. Der vor allem auch von Capito darauf verwendete Eifer weist auf eines der stärksten, nämlich auf ein persönliches Motiv seiner Teilnahme an der Berner Disputation hin. Die Einladung war ja eine recht bedingte gewesen. Wenn Capito sie mit seinem Kollegen dennoch annahm, so mag dazu manch ein Beweggrund den Ausschlag gegeben haben. Einmal: Sollte Straßburg auf der Berner Disputation vertreten sein, dann konnte neben Bucer niemand abgeordnet werden, der die evangelische Richtung der Stadt besser hätte vertreten können, als der humanistisch, theologisch und diplomatisch gleich gut geschulte Capito. Seine Person war zu dieser Mission in fast noch hervorragenderem Maße geeignet als die Bucers. Zu dieser persönlichen Eignung trat nun wohl auch bei Capito der ganz besondere und persönliche Wunsch, bei der ersten großen Manifestation evangelischen Glaubens seitens der Eidgenossen und Oberländer unter Zwinglis Führung zugegen zu sein. In dieser Phase seiner Entwicklung war nämlich Zwingli für Capito das geworden, was früher Luther für ihn gewesen war[3]. Für Capito bedeutete die Teilnahme an der Disputation insbesondere noch, in gewissem Sinne, auch eine

---

gore Bernensi intercutaneo morbo scabiem propellente ex manibus laboro, ut via hec tibi scribere valeam.““ (Schiess I 146.)

[1] Anshelm V 232: „„Darnach die ussländischen berüeft; da sind erschinen von . . . Strasburg 3““ in Anm. Capito, Bucer und Georg Ulricher. Von Bedrot (Baum 396) ist nicht die Rede.

[2] Fischer 226.

[3] Capito-Zwingli 4. VIII. 21 schon: „„. . . nam libuit in sinum amici profundere nugas. Utinam coram daretur; quam prolixe te acciperem!““ (Z. op. VII Nr. 185.) Zu dem allmählichen Frontwechsel auch bei Capito vgl. W. Köhler, Zwingli u. Luther. 208ff.

entschlossenere Hinwendung zu Zwingli, vielleicht sogar so etwas wie eine Entscheidung für ihn, auch wenn Vorbehalte gemacht wurden. Capito schreibt nämlich an Zwingli am 29. März 1528:

„„. . . acta [sc. disputationis] quoque declarabunt, quantum in te et Oecolampadio situm sit, et quantum aliorum. Nostra enim opera perpusillum profuit . . . . Lutheri colophonem: „den garus“ brevi videbis. Placidissimum istud pectus aequanimitate sua disputationis Bernensis fraudes deteget[1] . . . . Lutherus et Papistae in te choragum disputationis Bernensis incursionem facient; tum erit tempestivum, ut aperte sub tuis signis profitear, quod sum et animose et dextre fortassis facturus . . .““ (Z. op. IX Nr. 705.)

Wie weit diese Entscheidung Capitos für Zwingli eine eindeutige war, wird unten zu untersuchen sein. Hier handelte es sich nur darum, darauf hinzuweisen, daß unter den persönlichen Motiven für Capitos Teilnahme an der Disputation gewiß auch die Hoffnung mitbestimmend war, in den Fragen, die ihn gerade damals bedrängten, im Zusammensein mit so vielen bedeutenden Geistern, vor allem mit Zwingli, Wegweisung zu empfangen. Endlich müssen wir aber auch einen praktisch-persönlichen Grund unterscheiden, der es Capito wünschenswert macht, in Bern zu erscheinen. Dieser Beweggrund wird verraten durch eben jenen ersten Schritt, den die Straßburger nach ihrer Ankunft in Bern am Sonntag, den 5. Januar, am Vortag der Eröffnung der Disputation unternahmen. Unter diesem Datum steht nämlich im Ratsmanual folgende Notiz:

„„. . . uff ansuochen Capitonis und Bucerj [sind beschriben Treger und Murner und ein fry sicher gleitt in m. h. costen mitt begär einer antwurt . . .““ (RM. 216, 24; St.-T. 1448.)

Ein allererstes Anliegen der Straßburger war es also gewesen, die beiden alten Gegner, besonders auch Treger, nun auf eidgenössischem Boden und zwar bei Anlaß der so imposant sich ankündigenden Religionsversammlung zu stellen und vor aller Welt bloßzustellen. Capito verrät diese Absicht, wenn er seinem Kollegen Bucer vorwirft, er mache in der Präfation zum Johanneskommentar den Sieg über Treger beinahe zur Hauptsache an der Berner Disputation[2].

Capito selber mußte freilich daran kaum weniger gelegen sein. Gerade er wollte den Gegner vor den versammelten Ständen der

[1] Luthers Spott über die Disputation 7. III. 28 (Enders 6 Nr. 1296).

[2] Capito-Zwingli 29. III. 28: (Z. op. IX Nr. 705).

Eidgenossen überwinden. Dieser Sieg konnte einen Mann rehabilitieren, der seit seiner Badener Affäre, trotz seiner Proteste und Beteuerungen, in den Augen vieler Schweizer als ein fremder Intrigant erschien. Auch Murner war aufgeboten. Zwar hatte im März 1524 gerade Capito Oecolampad erklärt:

„„. . . Murneri stultissimas ineptias vidimus et ridemus rei indignitate. Cui cave, ne similibus respondeatur: cum merda ne pugnetis. Hic papistae foedalitatis tantae pudet . . .““

aber nun forderte er mit Bucer durch den Berner Rat ein zweites Mal unter Beilage eigenhändiger Schreiben Luzern auf, Murner möge sich in Bern einfinden.

„„. . . so [sind] wir nun bereit, von jedem us göttlicher geschrift bericht ze nemen . . . desshalb wir unserthalb, ouch uf ansuchen der predicanten von Strassburg, namlich Capitonis und Buceri, verursachet, üch, unser trüw, lieb Eidgenossen. abermal anzesinnen und ze bitten auf das höchst, bemeldten doctor Murner har ze vermogen.““ Es wird ihm sicheres Geleite zugesagt „„hindan gesetzt alles das, so er wider uns old wider die unsern geredt und gehandelt möcht haben““. Er soll kommen und von seinem Glauben zeugen „„besonders auf ansuochen der Straßburger predicanten, als ir und er us irem hierin geleiten schriben vermerken mögend““. (D. Miss. Q 330 f. — St.-T. 1450 f.).

Während Murner es vorzog, von Luzern aus die Berner Disputation mit seinen Schmähungen zu übergießen, hatten die Straßburger doch erreicht, daß wenigstens Treger sich einfand. Seine Anwesenheit wurde mit ein Beweggrund zur aktiven Anteilnahme der Straßburger, insbesondere Capitos[1], am Religionsgespräch. Denn mit Treger, aber auch nur mit ihm, hat er in Bern disputiert.

II. Die sachliche Beteiligung.

Haben wir so zuerst die verschiedenen persönlichen Motive für die Beteiligung Capitos an der Berner Disputation darzulegen versucht, so fragen wir nun weiter nach seiner sachlichen Anteilnahme an ihr. Beim Durchgehen der Akten fällt ohne weiteres der schwache Anteil Capitos an der Disputation auf. Schon rein äußerlich. Während Bucer im ganzen fünfundsechzigmal das Wort ergriff[2] und damit,

[1] Bucer beteiligt sich schon vor dem Auftreten Tregers an der Diskussion.

[2] Ferner predigte er am 22. Januar über Matth. 11, 28 f. als erster der sieben, die während der Disputation predigten. Die Mss. dieser Predigten in demselben Band wie die Mss. des Monasteriensis. Vgl. Steck. l. c.

was die äußere Beteiligung anbetrifft, in die Reihe der Hauptbeteiligten tritt, so bedeuten daneben die drei Voten Capitos am 9. Januar und die zudem noch mit Bucer tags darauf gemeinsam abgegebene Erklärung eine überaus bescheidene Leistung. Das gewöhnliche Urteil, das aus Capito einen Hauptteilnehmer an der Berner Disputation macht[1], darf auf alle Fälle nicht auf der Quantität seines Auftretens beruhen. Wie steht es aber mit dem, was Capito qualitativ zum Religionsgespräch beigetragen hat? Das kann nur im Zusammenhang mit der Diskussion über die erste Schlußrede erwogen werden. Der Gang dieser Diskussion war in kurzen Zügen folgender:

Ausgehend von der ersten These beschrieb Berchtold Haller in seiner Eröffnungsrede die Kirche zuerst nicht nur als „„ein versammlung, die die Kilchen anzeygt, representiert und verwysst““, oder die sogar auf einzelne Personen, wie Kardinäle, Bischöfe, Päpste reduziert („„getrungen““) wird[2], sondern die Kirche ist die Versammlung aller Gläubigen. Sie ist der Leib, dessen alleiniges Haupt Christus allein[3] sein kann. Sie erbaut sich stetsfort aus dem innern[4] Wort, mit dem das äußere, gepredigte und in der Schrift enthaltene, übereinstimmt. Aus diesem Ursprung gewinnt sie ihre Berufung, Erleuchtung und Erneuerung. Während Oecolampad und Bucer in ihren ersten Voten die Innerlichkeit des Kirchenbegriffes weiter hervorhoben, drängte der altgläubige Inselbeichtvater Alexius Grat, bei aller Anerkennung des Satzes, daß die innere Leitung der Kirche Christus allein zustehe, doch darauf, daß er darum noch nicht das einzige Haupt genannt werden dürfe. In Petrus und seinen Nachfolgern habe er sich vielmehr zur äußerlichen Regierung der Kirche einen Statthalter bestellt, vorab mit der Gewalt, zu binden und zu lösen. Die neugläubigen Redner versuchten nun die Handhabung der Schlüsselgewalt auf die deklatorische Sündenvergebung zu beziehen und jeder einzelnen Gemeinde zuzuerkennen[5]. Ein Schlußwort Zwinglis am Dienstag abend (8. Januar), als die

[1] So auch Steck, Monasteriensis 211.
[2] Act. Disp. III a.
[3] IV b; V b.
[4] V a.
[5] XXV b.

Bannfrage besprochen wurde, hatte ferner das äußerliche Tun der Gemeinde nur dann als möglich und richtig erwiesen, wenn es als innerlich, von Gott her, legitimiert erschien: durch seinen Geist. Damit kam aber die ganze Frage auf den springenden Punkt: Wer hat Gottes Geist? Hier mußte Capito besonders aufmerken. Und hier war es nun, wo just sein alter Straßburger Gegner Treger sich erlaubte, aufzustehen und über diese Kapitalfrage die katholische Definition zu vertreten. Er war den Akten zufolge mündlich, wie vorher schriftlich, von den Straßburgern zum Disputieren aufgefordert worden[1]. Er ließ sich denn auch nicht bitten und behauptete vorsichtig und kühn zugleich, weder im Auftrage des Rates von Freiburg oder des Bischofes von Lausanne das Wort zu ergreifen, sondern „„für sich selbs, und sunst für niemants, und ouch dasselbige allein zuo eeren minen gnädigen Herren von Bernn, und diser disputation““[2]. Er schlägt vor, die erste These abzuändern und ihr folgende Form zu geben:

> „„. . . . Die heylig Christenlich kilch, die durch den geyst jrs gemachels unnd gespons ewengklich erhalten und regiert wirt. Alss sy die stimm des frömmden nit hört, also ist jr frömbd, welcher jr stimm nit gehört . . . .““ (Act. Disp. XXIX f.).

Aus der ganz aufs Wort gegründeten Kirche wird ferner bei Treger die, welche sich auch hören läßt. Wer sie nicht hört, hört Christus nicht. Daraus ergibt sich für den Provinzial der Zusatz, daß die Kirche die abzusondern hat, die sich von ihr als Ketzer scheiden. Als Säule und Grundfeste der Wahrheit besitzt sie die höchste Gewalt, in Sachen des Glaubens zu urteilen[3]. Hier setzte nun Capito mit seiner Entgegnung ein. Er weist vor allem zuerst nach, daß Treger den Ausdruck Kirche in doppeltem Sinne verwendet. Über den Kirchenbegriff gilt es darum zuerst, sich klar zu werden. „„Die [Kirche] ist die versamlung im geyst, aller glöubigen, als glider aynes

---

[1] „„diewyl und er hiervor, von den Predicanten von Strassburg angezogen . . . .““ und: „„. . . . als er dann vernommen, da jn beyd Predicanten von Strassburg, angezogen, ouch er sonderlich darumb beschryben, sye er, zuogegen . . . .““ Act. Disp. XXIX a.

[2] So auch Anshelm V 233: „„in dem ist ufgestanden, von Strasburgischen predicanten angezogen und von den präsidenten berüeft, der provintial von Friburg.““ l. c. XXIX b.

[3] Act. Disp. XXXI a.

lybs.““ Sie wird von ihrem Haupt Christus, unserem Herrn allein regiert, wie er sie auch lebendig macht. Der geistliche Mensch wird darum von niemandem gerichtet, er richtet vielmehr nach des Paulus Wort alles. Muß aber eine äußerliche Macht („„usserlich mittel““) angerufen werden, um Irrungen beizulegen, so ist dazu die Schrift zu gebrauchen, die gewißlich von Gottes Geist ist. Gottes Geist kann aber nicht wider sich selber sein. Sie läßt die Früchte des Geistes erkennen, dabei die reißenden („„zuckenden““) Wölfe erkannt werden. Schließt dann solche die Gemeinde aus, so geschieht dies ohne eigene Gewalt, aber aus Christi Vollmacht („„des gewalts Christi““)[1]. Treger entgegnete und warf seinerseits Capito vor, mit seiner Unterscheidung einer geistlichen und äußeren Kirche führe er eine zwiespältige christliche Kirche ein. Wenn aber nach des Paulus Wort der geistliche Mensch alles richte, so sollte „„myn herr Doctor““ daraus schließen, daß auch die Schrift seinem Urteil unterstehe. Im fernern behaftet er Capito bei dem der Kirche von Christus selber Matth. 18, 17 zuerkannten Endurteil auch in Sachen des Glaubens[2]. Capito beharrt dagegen auf seiner Unterscheidung zwischen dem Christenmenschen, der als solcher ein geistlicher Mensch ist, und der „„sondern““ oder „„usserlich gemeind““, in der freilich auch nichts geschehen kann, als was Christus vorher in ihr gewirkt hat[3]. Treger wollte nun aber die Konsequenz klar gezogen haben: Wenn einzelne Christen in der von Capito geschilderten Art Geistesmenschen sind, warum sollte dies nicht auch bei einer ganzen Versammlung von Christen der Fall sein können, und sie deshalb nicht auch ermächtigt sein, die Schrift zu beurteilen? Diese Versammlung ist ihm aber gerade die „„usserlich““ und „„sichtbarlich Kilche““. Wie ein schlechter Scherz („„schimpflich““) höre es sich an, der Herr habe einen Richter bestellt, den man doch nicht erkennen kann, da er ja unsichtbar sei[4]. Trotz dieser Einrede versteifte sich Capito auf seine früheren Aussagen. Die Schrift ist dem sonst allgemeinen Urteilen des geistlichen Menschen entzogen. Sie selber ist ja von Gottes Geist! Die den

[1] Act. Disp. XXX b.
[2] XXXI a.
[3] XXXI b f.
[4] XXXII b.

Bann handhabende Kirche ist freilich eine sichtbare Gemeinde, aber eben die Lokalgemeinde „„ein yede besondere versamlung der glöubigen, hie oder anderstwo . . . .““. Ihr Urteil betrifft ferner nur Vergehen gegen das Sittengesetz („„wellicher urteyl sich allein streckt wider die sünd', dann der Herr spricht: Wenn din bruoder sündigt wider dich etc.““) Über den Glauben aber ist sie nicht Richterin, sondern soll nach der Schrift „„anzeygen was jrrig sye oder nit, und das nach der glychmasse des gloubens““[1]. Der Provinzial macht den Straßburger Theologen nun darauf aufmerksam, daß die „„Schrift richten““ nicht verstanden werden dürfe als ein Verwerfen der Schrift, „„sonders es ist erkennen den geyst der gschrift, und ob sy vom geyst Gottes geschriben sye worden““. Dies zu entscheiden, dürfe der Partner der Gesamtkirche um so weniger aberkennen, als die Neuerer selber, wie ihre verschiedene Beurteilung z. B. von Römerbrief, Johannisevangelium und Jakobusbrief und Apokalypse dartue, sich solche Entscheide gestatteten. Weiter wies Treger auf die Unmöglichkeit, so wie es Capito getan, zu trennen zwischen Urteil bei Vergehen gegen die Liebe und Glaubensurteilen, denn: wer sündige „„höcher““ gegen seinen Nächsten, wenn nicht der. „„der da zwytracht, uneinigkeit stifft in unseren unbefleckten glouben. und der da ficht wider den rechten verstand des wort gottes. und nüw rotten und seckten stifft““. Endlich machte der Provinzial darauf aufmerksam, wie unsicher doch das Urteil einer einzelnen Lokalgemeinde sei. Gerade in Glaubensstreitigkeiten bedürfe man aber eines unfehlbaren Richters[2]. — Auf diese Ausführungen Tregers hat Capito selber nicht mehr erwidert. Die nachfolgenden Aktenseiten zeigen, wie sein Straßburger Kollege Bucer für ihn einsprang, was denn auch vom Gegner noch besonders hervorgekehrt wird:

„„ . . . uff min ynred hütt durch mich beschehen, uff die antwurt, Doctor Wolffen Capito, hat geantwurt, der wol gelert Martin Butzer predicant vo Strassburg . . .““ (Act. Disp. XXXVII a).

Das plötzliche Verstummen Capitos ist einigermaßen auffallend. Vielleicht hat doch Anshelm nicht so ganz Unrecht, wenn er, freilich summarisch genug, urteilt:

---

[1] XXXII b f.
[2] XXXIII b f.

„„ . . . nun dem [Treger] haben geantwort die predicanten von Strasburg, als die, so vorhin gegen im mit mund und gschrifftens in dieser materî im kampf stuonden; zuvor[1] doctor Capito, des bischofs von Mentz geliepter canzler und probst, iez predicant[2] zuo S. Thomens zuo Strassburg gewesen, ein wolberatner gotsfoerchtiger und drîer sprachen gelêrter man, aber disem hochen und berüempten sophistheologo zum handstrit nit hoch noch gschwind gnuog.““ (Ansh. V 234).

Auch der Monasteriensis stimmt mit Anshelm überein:

„„ . . . quid nunc (im)postor Capito valeat, non potuit diiudicari, pauca enim locutus est . . .““ (Steck, Monasteriensis v. 73 ff.).

Daß Capito, quantitativ betrachtet, nicht einen großen Anteil am Religionsgespräch genommen hat, steht nach den Angaben der Akten, Anshelms und des Monasteriensis außer Frage. Aber es muß ferner auch noch zugestanden werden, daß das, was er vorbrachte, vor den Argumenten seines Gegners nicht standhalten konnte[3]. Was der Monasteriensis ziemlich neutral und farblos über den Wert („„quid... Capito valeat““) von Capitos Voten aussagt, spricht Anshelm, der doch mit seinen Sympathien ganz auf Seiten der Neugläubigen[4] steht, viel abschätziger aus. Die Akten selber gestatten in der Tat ein für Capito wenig günstiges Urteil:

Capito wirft Treger Unklarheit im Kirchenbegriff vor. Er selber führt nun aber nicht nur die Zwiespältigkeit in den Kirchenbegriff ein, die denn auch Treger nicht entgeht, sondern selbst das, was Capito die äußerliche Gemeinde nennt, steht ihm dann wieder so unter der Christusleitung, daß man sich frägt, wo für Capito das „Äußerliche“ und „Innerliche“ sich scheiden. Sein „„ein yeder Christ ist geystlich““ klärt die Sache nur wenig. Dieselbe Unklarheit findet sich wieder bei der Abgrenzung dessen, was und was nicht dem Urteil der Geistesmenschen unterstellt ist. Treger hat weiter den Straßburger an die doppelte Bedeutung des Wortes: Urteilen erinnern müssen und darin von Bucer Recht bekommen:

[1] Die literarische Fehde hatte besonders Capito geführt.

[2] Capito predigte in der Jung St. Peterkirche und war Propst von St. Thoma.

[3] Auch B. Haller war mit Capito nicht zufrieden. Lobend sagt er dagegen am 29. I. 33 über ihn im Brief an Vadian: „„[Capito] longe alium se praestitit quam in disputatione nostra [1528].““ (Arbenz Nr. 663.)

[4] Auch Schuhmann reiht ihn unter die der Reformation günstig gesinnten Quellen ein.

„„. . . So aber min herr Doctor das urteilen verstan wil, wie es ouch Paulus selbs brucht, für erkennen, das die geschrift das wort gottes fürtregt, so bekennen wir gern, das der geistlich ouch die schrifft und alles, ouch Gott selb zuo urteylen, das ist zuo erkennen hat.““ (Act. Disp. XXXIVb).

Auch die Unterscheidung, die Capito zwischen Fragen des Glaubens und des Lebens macht, von denen nur die letzteren dem Urteil, und zwar nur der Lokalgemeinde, unterstellt seien, ferner die scharfe Trennung zwischen dieser und der Gesamtkirche erscheint auf einem Religionsgespräch, das doch etwas von einem schweizerisch-süddeutschen Kirchenkonzil an sich trug, nicht eben logisch. Übrigens waren die Disputationspräsidenten wie auch der Rat von der Auseinandersetzung zwischen den Straßburgern und Treger nichts weniger als erbaut. Treger und die Straßburger wurden aufgefordert, das, was sie persönlich von früher her „„mit eindern zehandlen haben, söle dieser zyt angestellet werden, und demnach gelägner zyt einander darum ersuochen[1].““ Wolle der Provinzial über die Schlußreden weiter auf Grund der Schrift disputieren, so solle ihm das gestattet sein[2]. Dieser hatte schon vorher[3] seinerseits gegen Capito den Vorwurf erhoben, sich nicht an die Schrift gehalten zu haben. Nun protestierte Treger heftig. Er verlange gleiches Recht zu reden wie die Straßburger. Werde ihm das nicht zugebilligt, so schweige er lieber, denn, wenn die Akten der Disputation gedruckt würden, so möchte er darin als einer erscheinen, der nicht zu reden gewußt hätte. Im Namen der vier Präsidenten wiederholte Komtur Conrad Schmid von Küßnacht die obenerwähnte Aufforderung an Treger. Hier könne er frei über die Thesen disputieren, freilich nur auf Grundlage der heiligen Schrift. Conrad Schmid gab dann noch eine ähnlich lautende Erklärung in seinem eigenen Namen ab[4]. Aber auch ein anderer der Präsidenten ergriff noch das Wort zu einer „„Protestation““. Es war Niclaus Briefer, Decan zu St. Peter in Basel. Er erhob den Vorwurf nicht nur gegen Treger, sondern nun auch gegen die Straßburger[5].

[1] RM 216, 45 vom 11. I. 28 (St.-T. 1460).

[2] Act. Disp. LIb.

[3] XXXVIIIb. [4] LIIb.

[5] LIIb u. f. Die „Neüwe zeitung“ bestätigt dies: „„das jnen . . . al beyden still zu schweigen gebotten ward““ (l. c.).

Die Schlußprotestation[1] der beiden Straßburger bedeutete, was wenigstens Capito anbetrifft, wirklich ein letztes Wort in der Sache. Zwar steht Capitos Name auch über der Schlußerklärung[2], worin Zwingli, Oecolampad und Bucer mit ihm sich erboten, die Reformation gegen allfällige Gegner zu verteidigen. — Hat Capito nun etwa doch noch nachträglich als literarischer Verteidiger seinen bedeutenden Anteil am Berner Reformationswerk gehabt? Die Frage ist von Georg Schuhmann in seiner Replik auf Stecks Kritik der Schuhmannschen Darstellung der Berner Disputation bejaht worden. Der katholische Forscher stellt nämlich die These auf, jener Jacobus Monasteriensis, der als Altgläubiger von Solothurn aus dem Chorherrn und Kustos des Kollegiums St. Victor zu Mainz, Herrn Sigismund von St. Trudo, aus eigenen Beobachtungen an der Disputation einen für die altgläubige Partei wenig schmeichelhaften Bericht über das Berner Religionsgespräch sendet, — sei kein anderer als Capito. Dieser habe das Pseudonym eines Jakobus Monasteriensis gewählt[3], um sich über die in Bern unterlegenen Altgläubigen und insbesondere noch über die Oberhirten und Gelehrten, die durch ihre Nachlässigkeit und Sittenlosigkeit die Niederlage verschuldet hätten, lustig zu machen. Schuhmann schreibt:

„. . . Die „„Murnar““ und „„Fabler““ gegner konnten aber nicht bloß höhnen, sie konnten auch, um Niederlagen zu vertuschen, lügen und fälschen.“

Die hier von Schuhmann aufgestellte These bedeutet, wie Steck sagt[4]: „ein großes Wort, und wenn die Vermutung zutrifft, eine wirkliche Entdeckung“. Leider begründet sie Schuhmann nicht näher. Seine Aufstellung ist, wie sie so hingeworfen dasteht, kaum mehr als ein Einfall. Die Einwände, die Steck gegen ihn erhoben, müssen gehört werden. Wir fassen sie kurz zusammen: 1. Wenn dem „Diplomaten“ Capito ohne weiteres auch Fälschungen zugetraut werden, so ist das ein Kurzschluß, denn „Ein Diplomat und ein Fälscher sind doch noch zweierlei“[5]; 2. macht Steck darauf auf-

---

[1] Act. Disp. LIII a bis LIV a.

[2] LIVff.

[3] Schuhmann, „Große Disputation“ 94—101.

[4] Steck, Monasteriensis 211.

[5] Gewiß war Capito diplomatisch veranlagt. Kalkoff 6. 21: Capitos Rat an Luther: „„sensim et subinde labefacundam usw.““ 54: Cochläus urteilt: „„Capito

merksam, wie der Monasteriensis nicht nur die Altgläubigen, sondern auch die Führer der Neuerer apostrophiert. Hätte wirklich Capito so von seinen Freunden geredet, z. B. Bucer einen „„Schnapphahn““ genannt? 3. frägt sich Steck, was denn eigentlich der Zweck dieses Schreibens gewesen wäre, das durch den Druck nicht verbreitet wurde[1]; 4. lehnt es Steck auch mit Rücksicht auf Capitos ernsthafte sittliche und religiöse Persönlichkeit ab, in ihm den Fälscher zu sehen:

> „. . . Der Mann, der 1532 den Berner Synodus verfaßt hat, diese herrliche Bekenntnisschrift voll von Leben aus und in Christo, der kann wirklich nicht vier Jahre vorher noch solche Späße getrieben haben. Wir halten das für ausgeschlossen . . . Capito war damals 40 Jahre alt, also aus dem Alter der Schwabenstreiche heraus. Er stand in ernster schwerer Arbeit um die Reformation.“ (Monasteriensis 213.)

Man wird sich im großen und ganzen gegen Schuhmann den Erwägungen von Steck anschließen müssen, der Monasteriensis von Solothurn (ein Geistlicher dieses Namens läßt sich in keiner dafür in Frage kommenden Örtlichkeiten in der Schweiz nachweisen) sei ein, an der Berner Disputation als Beobachter teilnehmender, nichtschweizerischer, wohl mainzischer Geistlicher von erasmischer Richtung gewesen, der auf der Durchreise, zufällig von Solothurn aus, seinem Freunde in Mainz den Hergang der Disputation in Kürze berichtet und dabei zu recht strengen Urteilen über die eigenen Glaubensgenossen und einer gewissen anerkennenden Einschätzung der Neuerer gelangte. Immerhin erscheint auch Stecks Ablehnung des Schuhmannschen Einfalles nicht in allen Punkten ganz befriedigend. Zwar möchten wir nicht mit Schuhmann[2] es für unmöglich halten, daß ein katholischer Besucher, trotz des kaiserlichen Verbotes, sich in Bern, während drei Wochen, bloß um an der „langweiligen“ Disputation zugegen zu sein, habe aufhalten können. Außer den Aktenunterzeichnern waren gewiß noch allerhand ungenannte Be-

---

vir eruditus et facundus, sed astutia plus quam vulpina vehementer callidus““ und Capito-Luther 17. III. 21 (Enders III 12), wo Capito sich selber mit Husai vergleicht. Endlich Capito-Zwingli 6. II. 25: „„oblique asserere““ (Z. op. VIII Nr. 362).

[1] Gedruckt wurde die Schrift erst im XVII. Jahrhundert bei Lüthard u. Scultetus. Die Aufzählung aller Ausgaben bei Steck, Monasteriensis 200 f.

[2] Schuhmann, Stecks Urteil 253 ff.

sucher zugegen. Dagegen scheint es uns keineswegs zwingend, wenn Steck aus dem Monasteriensis einen Chorherrn von Mainz macht[1], der eben dorthin reist. Brauchte es denn da den ziemlich ausführlichen Bericht, wenn sein Schreiber doch in ein paar Tagen dem Freunde alles selber mündlich berichten konnte? Bekanntschaft mit Mainzer Verhältnissen und Persönlichkeiten beim Briefsteller genügt, um seine dahin gehenden Erwähnungen zu erklären. Nun scheint Capito freilich mit Mainz die Beziehungen nicht ganz unterbrochen zu haben. Noch 1533 widmete er seine deutsche Übersetzung des Erasmus „de facienda Ecclesiae Concordia" seinem früheren Herrn, Albrecht, dem Erzbischof und Kurfürst von Mainz, von dem er ja in gutem Einvernehmen geschieden war. Von Pfründensorgen, und wie dabei in Rom operiert werden mußte, wovon der Monasteriensis eingangs seines Briefes erzählt, konnte ferner gewiß gerade der Probst von St. Thomas etwas erzählen! Ferner der satyrische Ton. Freilich finden sich u. W. unter den Werken Capitos sonst keine so gehaltenen Schriften, aber auch ein Sebastian Brant, Johann Fischart und endlich auch ein Murner waren Elsäßer, bei denen bis heute die Schalkhaftigkeit, gepaart mit tiefstem Ernst, kein so fremder Charakterzug ist. Anonyme und pseudepigraphische Schriftsteller hat es auch in der Reformationszeit gegeben. War doch gerade auch über die Berner Disputation die „Neüwe zeitung" sine dato et loco et nomine autoris erschienen. Diese Zeitung ist den Neuerern ungünstig. Wäre es da nicht denkbar, daß von ihrer Seite aus, gerade von einem derjenigen, die sich anerboten hatten[2], die Disputation gegen allfällige Angriffe zu verteidigen, auf ebendieselbe Weise, das heißt anonym, oder unter einem Decknamen geantwortet wurde? Nun schreibt aber ferner B. Haller an Zwingli am 8. März 1528:

„„. . . misit Capito libellum, quem procul dubio et tu quoque habes, cui titulus: Nüwe zytung von der diputation zu Bern gehalten. Cuius auctorem suspicor Cocleum, suggestione nuntii, quem apud nos aliquot dies habebat. In quo simul omnes egregie mendaciis traducimur. Capito respondebit.““ (Z. op. IX Nr. 694)

Nach einem Monat, am 10. März 1528, ruft Haller Zwingli die Sache von neuem in Erinnerung; fast mit denselben Worten:

---

[1] Steck, Monasteriensis 206

[2] oben S. 25.

„„. . . interim misit Capito libellum quendam, cui titulus absque auctoris et typographi nomine talis erat: Nüwe Zytung von jecz gehaltner disputation ze Bern". Suspicamur omnes Coclei opera excusum, nam is ad octiduum ferme suum habebat famulum apud nos. Ad nundinas illas Frankfordenses singulis responsurus est Capito."" (Z. op. IX Nr. 695.)

Unter den Druckschriften Capitos befindet sich u. W. keine, etwa gegen Cochläus oder den Anonymus der Neüwen Zeitung gerichtete Verteidigung der Berner Disputation. Eine solche könnte nun aber, in origineller Weise verfaßt, in jenem Brief des Monasteriensis gesehen werden. Er ist freilich schon vom 29. Januar 1528 datiert. Wäre Capito der Urheber, so hätte er sein Schreiben auch dem Datum nach verändert, denn Haller sagt noch am 10. April: responsurus est Capito. Er hätte seine Satyre in die Zeit unmittelbar nach der Disputation zurückdatiert. Der Sendeort „Solo(thu)ri" könnte aus der für die Rückkehr von Bern eingeschlagenen Reiseroute erklärt werden. Bucer und Capito haben sich in der Tat Dekan Brieffer und anderen Baslern für die Heimreise angeschlossen[1]. Möglicherweise ging damals die Route über Solothurn und durch solothurnisches Gebiet, vielleicht über Balstal-Waldenburg[2]. Das Solo(thu)ri des Briefes entspränge einer wirklichen Reisereminiszenz,

---

[1] Baum 402.

[2] Auch bei Anlaß der Synode 1537 näherten sich die Straßburger und Basler über Solothurn[?] Jegentorf (vgl. Megander-Bullinger 13. IX. 37; E II 360, 323 ff.) der Stadt Bern. Die Rückreise ging dann über Biel (vgl. Bucer-Bullinger 25. IX. 37; E II 348, 389). — Die Rückreise 1528 muß nach B. Haller-Vadian 15. II. 28 für die Straßburger nicht ungefährlich gewesen sein: Argentinenses fratres foelicissime ad suos redire, a Berna ad Argentinam unsque sex horis et tribus diebus, etiam per medios hostes et hostium castra transeuntes. Auch Oecolampad-Zwingli 11. II. 28: „„delusa adversariorum expectatione domum pervenerunt"" (Z. op. IX Nr. 687.) Sie hatten Bern am 26. oder 27. Januar verlassen. Übrigens waren sich die Straßburger schon vor ihrer Abreise bewußt, daß ihre Reise nicht ohne Gefahr sein werde. Wenigstens berichtet Bonifatius Wolfhard aus Straßburg an Farel, Bucer habe zuerst den Brief an ihn gar nicht mitnehmen wollen „„daturus ad te litteras Bucero, Bernam petenti, quas ille, caussatus itineris periculum ferre recusabat"" (vgl. auch Herminjard II 95, 103). Ließe sich die Anonymität des Monasteriensis etwa aus diesen Weggefahren erklären, und wäre der Anonymus eben doch Capito, der noch auf der Reise, im Solothurnischen, nach Mainz berichtete?

wenn nicht gar wirklich in Solothurn, bei einem Reisehalt, Capito erste Aufzeichnung über die Erlebnisse der letzten Wochen machte oder schon vorhandenen Notizen die Form des satyrischen Briefes gab. Er hätte ihn aber erst als Antwort auf die anonyme „Neüwe Zeitung" herausgegeben. Tatsächlich ist dann die Drucklegung unterblieben. Vielleicht hatte der Verfasser des satyrischen Briefes doch Bedenken, gerade auf diese Weise den Altgläubigen zu antworten. Diese plötzlichen Skrupeln würden nicht übel zum Charakterbild Capitos passen, das ihn uns als einen tätigen, gewandten, aber dann wieder von Bedenken und Schwermut geplagten Menschen zeigt. Der Umstand, daß der Brief des Monasteriensis nicht gedruckt wurde, ließe sich so gerade bei Annahme der Verfasserschaft Capitos gut erklären. Wir können uns aber trotz allem noch über Schuhmann hinaus zugunsten dieser Hypothese Vorgebrachten nicht für sie entschließen. Dabei leiten uns nicht nur Rücksichten auf die moralisch-religiöse Persönlichkeit Capitos. Es ist nicht ohne weiteres einzusehen, warum Capito nicht vier Jahre vor dem Synodus von 1532 die zwar satyrisch gehaltene, aber im Grunde doch sehr ernste, pseudepigraphische Schrift des Monasteriensis hätte verfassen können. Doch zu vieles bleibt im Dunkel. So die Wahl des Namens. Ein Jakobus Monasteriensis von St. Moritz zu Mainz ließ sich trotz aller Nachforschungen von Steck nicht auftreiben. Auch der Adressat ließ sich von ihm nicht eruieren. Dagegen konnten die Nebenpersonen identifiziert werden. Sollte der Fälscher absichtlich die beiden Hauptpersonen, Schreiber und Empfänger, ins Dunkel gehüllt haben? Wir sind auf Vermutungen angewiesen. Das sind aber noch keine Beweise. Vorderhand tun wir gut, solange der Brief des Monasteriensis, trotz der Behauptungen von Bischof Fiala, L. R. Schmidlin[1] und letztlich von Schuhmann, nicht als protestantisches Pseudepigraphon erwiesen ist, uns der Deutung von Steck anzuschließen. Sollte freilich der Bericht des Monasteriensis doch seine protestantische Herkunft endlich einmal sicher verraten, und wird dann weiter nach seinem eigentlichen Verfasser gefahndet, dann freilich müßten wir als allfällig möglichen Verfasser Capito aus den oben dargelegten Gründen in erster Linie nennen. Nur mit dieser Rückversicherung können wir der kecken

[1] Kath. Schweizerblätter 1904, zit. bei Steck, Monasteriensis 205.

Behauptung Schuhmanns als Hypothese gegebenenfalls zustimmen. — Für unsere vorliegende Untersuchung aber ergibt sich gestützt auf sichere aktenmäßige Beobachtung, daß die objektive, sachliche Beteiligung Capitos an der Berner Disputation während und nach dem Religionsgespräch eine geringe war. Er hat auf der Berner Disputation keine „Hauptrolle“[1] gespielt.

III. Die Zurückhaltung.

Wir haben allen Grund von einer Zurückhaltung Capitos bei der Berner Disputation zu reden. Was war der Grund zu diesem Verhalten? Der Biograph Capitos, Baum, der die Berner Reise der Straßburger zur Disputation von 1528 nur skizziert, kehrt diese Zurückhaltung Capitos kaum hervor, noch weniger gibt er Gründe dafür an. Auch von anderer Seite wird die Sache nicht berührt. Kurz, aber ausdrücklich erwähnt der „Monasteriensis“ Capitos Reserve: „„Pauca enim locutus est““[2]. Irgendein Motiv dazu wird nicht angegeben, man höre es denn aus der dem Namen Capitos beigegebenen Apposition: „„impostor““ heraus. Dann wäre der Gedanke der: Capito, der Betrüger, habe schlau berechnend mehr zugehört als geredet. Aber es ist nicht ausgemacht, daß der nachfolgende Satz: „„pauca enim locutus est““ mit dem „„impostor““ in innerem Zusammenhange steht.

Die Quellen geben uns also keine direkte Begründung des auffallenden Stillschweigens Capitos. Ergibt sich aber die Zurückhaltung Capitos aus allgemeinen Verumständungen und aus seiner eigenen besonderen, damaligen Lage? Eine erste Annahme könnte sein, Capito habe sich strenger als Bucer an die Bedingung gehalten, unter der, wie wir oben sahen, die Straßburger ans Berner Gespräch eingeladen wurden. Wenn er sich dennoch mit Treger in einen kurzen Gedankenaustausch einließ, so waren Capitos Worte bloß eine Entgegnung. Dazu käme dann als zweite Annahme, Capito habe sich seinem Gegner nicht gewachsen gefühlt, und habe, zudem noch durch die Protestationen der Disputationspräsidenten, vor allem

[1] Steck, Monasteriensis 211. — Baum 397 will wissen, daß Capito sich mehr an den vorhergehenden Beratungen beteiligt habe.

[2] Steck, Monasteriensis 195 Zeile 73.

durch die Brieffers eingeschüchtert, sich nicht weiter am Gespräch beteiligt. Diese Annahme ist berechtigt, wenn wir bedenken, wie schwer Capito, im Gegensatz zu dem leichtblütigeren Bucer, die Dinge aufnahm. Nicht erst später, sondern schon in diesen Jahren ist immer wieder von Capitos Schwermut die Rede: Wie hatte ihn z. B. die Badener Affäre mitgenommen[1]! Er war Melancholiker[2].

Im Jahre nach der Disputation war es damit nicht besser geworden[3]. Diese melancholische Stimmung, die später, 1532, nach dem Tode von Capitos Gattin, den Berner Arzt Valerius Anshelm für ihn fürchten ließ[4], konnte auch schon anfangs 1528 Capito erfüllen, wo er vor ein paar Wochen einen hoffnungsvollen Sohn verloren hatte, wie er Zwingli unter dem 7. November 1527 mitteilte:

„„. . . . Hic [in Straßburg] pestis severe grassatur. Emigrant passim pleni fiducia in Deum. Mihi nuper ereptus est puer optimus, insignis ingenii eruditionis, ut in illa aetate, summae et paris pietatis. Et hac hora tres habeo domaesticos decumbentes. Haec nostra exercitatio. Benedictus sit Dominus . . . .““ (Z. op. IX Nr. 666.)

So gefaßt und gelassen Capito hier erscheint, so mag er doch sicher im Januar keineswegs in Kampfesstimmung gewesen sein, wie sehr augenblicklich etwas von kriegerischem Feuer auch bei dem Ireniker aufflammen konnte. Die Glut brach gar bald wieder in sich zusammen. — Als stiller Beobachter muß Capito dem ganzen Gespräch beigewohnt haben. Was ihn diese ganze Zeit über aber besonders erfüllte, das zeigt er uns vielleicht doch selber, wenn er in seinem Hoseakommentar, an der Stelle, wo er der Berner Disputation gedenkt[5], sozusagen nur den Amnestieakt zugunsten einiger Wiedertäufer erwähnt. Dies Ereignis scheint Capito an der ganzen Disputation am meisten ergriffen zu haben, eine Begebenheit, die in den Akten nicht einmal erwähnt wird, und die Lüthard fast ein wenig zu bezweifeln scheint, wenn er bemerkt:

„„. . . . Haec refert Capito, quod ipse scire poterat, utpute in disputatione praesens. Ego vero nihil certi de hac re scriptum reperio . . . .““ (Lüthard 177).

---

[1] Bucer-Zwingli 9. VII. 26 (Z. op. VIII Nr. 503).
[2] Capito-Zwingli 18. VIII. 27 (Z. op. IX Nr. 643).
[3] Capito-Zwingli 19. IV. 29 (Z. op. X Nr. 835).
[4] Bucer-A. Blaurer 26. I. 1532 (od. II?) (Schiess I 320).
[5] In Hos. 270 b vgl. unten Beilage I.

Bei dieser Täuferangelegenheit wird Capito warm. Hier verläßt er die Reserve. Hier vergißt er die Zurückhaltung. Hier verrät er, wie übrigens auch durch sein charakteristisches Eingreifen in die Diskussion, als vom Geist zu reden angehoben wurde, was während der für die schweizer und süddeutsche Reformation so entscheidenden Berner Disputation Capito beschäftigte: Es war der täuferische Gedanke. Damit glauben wir auch den eigentlichen Grund für Capitos Zurückhaltung an dem Religionsgespräch aufgedeckt zu haben. Capito lebte in jener Zeit im Täufertum, so gemäßigte und milde Formen es bei ihm annahm und so wenig er sich ihm ganz und gar ergab[1]. Immerhin wohnte er der Disputation im großen und ganzen als Zustimmender bei. Ja, er machte sich anheischig, sie auch später zu verteidigen. Ihre Thesen enthielten auch nichts, was seinen damaligen Überzeugungen widersprach. In den Ruf wider die alte Kirche konnte er einstimmen. Aber die Capito beschäftigenden Fragen traten in Bern 1528 in den Hintergrund und darum mit ihnen auch er selber. — Und ein Letztes. Mußte nicht endlich Capito überhaupt von der Berner Disputation die Auffassung haben, die Bucer in seinem Johanniskommentarvorwort so offenherzig ausplaudert[2], nämlich: daß es sich damals in Bern gar nicht um eine eigentliche Diskussion, sondern vielmehr um eine Demonstration von schon etwas Ausgemachtem handelte[3]. Wer da mit Fragen kam, tat freilich schon besser, zu schweigen. Zurückhaltung war vor allem für einen Capito mit seinen Anliegen angezeigt. So können wir als Grund der auffallenden Zurückhaltung Capitos bei Anlaß der Berner Disputation nicht nur seine Eigenschaft als bloßer „Zuhörer“ erblicken, sonst hätte auch Bucer sich im Reden mäßigen müssen. Das Unterliegen in der Disputation mit Treger kann eben-

[1] Was Capito im Tiefsten von den Täufern doch trennte, darüber unten 7. Kap. III.

[2] „„. . . . indicta est publica de religionis Disputatio, non ut ea primum disceretis quae sequemini, sed ut palam omnibus fieret, quam certa et invicta essent, quae sequi iam coeperatis, indeque et Satanae satellites confunderentur, et infirmiores apud vos corroborentur““ (Bucer, Praef. in Joh. 2 b.).

[3] Vgl. Steck-Tobler S. 598 Anm. von v. Stürler: Am 13. Jan., also schon am 7. Tage der Disputation sollten auf Ratsbefehl Priester und Predicanten ihr Für oder Wider kund geben!

falls nicht einzige Ursache sein. Denn auch dieser zog ja kleinlaut „„heim in syn klösterli““[1]. Brieffers Verweis hat ferner Capito nicht dermaßen eingeschüchtert, daß er gar nichts mehr zu sagen wagte, ist er doch mit eben diesem Brieffer jurawärts heimgezogen. Ebenso möchten wir zwar Capitos melancholisches und wohl damals besonders gedrücktes, stilles Wesen in Anschlag bringen, aber ausschlaggebend ist es gewiß nicht für sein passives Verhalten gewesen. Wir sehen den wahren Grund vielmehr subjektiv in der ganz anderen theologischen Orientierung, in der sich Capito gerade damals befand, und objektiv darin, daß die Berner Disputation nach ihrem Plan und ihrer ganzen Anlage keine eigentliche andere Fragestellung erlaubte als die, welche vorgeschrieben war. Damit wurde Capito zum Schweigen verurteilt, war seine Zurückhaltung gegeben. Im nachfolgenden Kapitel möchten wir nun aber zeigen, welche jene besondere theologische Orientierung Capitos zur Zeit der Berner Disputation gewesen ist. Indessen reiste auch er mit gutem Zeugnis versehen mit Bucer nach Straßburg zurück. Das Ratsmanual ordnet an:

> Bern-Straßburg 23. I. 28: „„Gan Strassburg. Uff das früntlichost dancken von Capitonis und Buceri wegen, und das sy si sich erlich gehalten, und höcher achten dan wan sy beschriben worden[2]““. (RM. 216, 83, St.-T. 1482. In D. Miss. nicht erhalten.)

Die Straßburger konnten auch ihrerseits befriedigt sein. Das mächtige, ihnen befreundete Bern hatte die Reformation angenommen. Freudig schreibt Bucer an A. Blaurer:

> „„Gratia domini, quarto, cum a vobis abissemus, die, salvi[3] huc, sed lassi venimus. Successu Bernatium ecclesiam nostram mire exhilaverimus, spero etiam inde aedificandam.““ (Schiess I 146.)

Durch die Entscheidung in Bern ist auch in Straßburg der Sieg der Reformation beschleunigt worden.

---

[1] Anshelm V 235, 27 f.

[2] Anspielung auf die bedingte Einladung der Straßburger zur Disputation?

[3] Über die Gefahren des Weges, oben S. 29. Anm. 2.

3. Kapitel.

Capitos theologische Grundanschauungen zur Zeit der Berner Disputation.

Vorbemerkungen. I. Die Anzeichen. II. Die Darstellung. III. Die Nachwirkungen.

Wir haben im Vorhergehenden Capitos eigentümlich reservierte Haltung an der Berner Disputation vornehmlich mit seiner damaligen theologischen Stellung in Verbindung gebracht. Es ist darum nun angezeigt, Capitos theologisch-religiöse Anschauungen um 1528 wenigstens in ihren charakteristischen Grundzügen kennen zu lernen. Dazu sind wir in einer nicht zu ungünstigen Lage. Nicht nur ist die Korrespondenz Capitos aus jenen Jahren vor und nach 1528 recht reichlich erhalten, sondern wir besitzen aus jener Zeit vier Schriften Capitos, die diese theologischen Grundgedanken, in z. T. systematisierter Form, zur Darstellung bringen. Es sind dies in zeitlicher Reihenfolge: 1. die Schrift: „Was man halten und antwurten soll, von der spaltung zwischen Martin Luther und Andres Carolstadt“ (1524). 2. der Commentar: „In Hoseam Prophetam“ (1528). 3. aus dem selben Jahre 1528: „Kurtze Summ aller leere und predig so zu Straßburg gelert und gepredigt würdt“ und 4. vor allem: Capitos „Kinderbericht und Fragstück vom Glauben“ in erster Auflage schon 1527[1], in zweiter 1529 erschienen. Unter Benützung vor allem dieser Quellen soll im folgenden eine Darstellung[2] der theologischen Orientierung Capitos aus jener Zeit versucht werden.

I. Die Anzeichen.

Als die Straßburger Theologen in ihrer Entwicklung, besonders seit 1524, immer mehr von ihrer zunächst an Luther und im eigenen Erleben gefestigten Ueberzeugung sich zu Zwingli hinwandten und Bucer ziemlich hemmungslos diesen Weg ging, folgte ihm sein Freund Capito in immer größer werdenden Abständen, die im Zeitpunkt der

[1] Baum 582 kennt diese erste Auflage nicht.

[2] Einige Vorarbeiten in dieser Richtung sind von Baum (1860), dann bezüglich der Taufe von Usteri (1884), und betreffend Capitos Stellung zu den Täufern von Röhrich (1830), Heberle (1857), Gerbert (1885) und endlich umfassender für Bucer von Lang (1900) unternommen worden.

Berner Disputation ihr Höchstmaß erreichten[1]. Nie waren sich die beiden Freunde fremder und ferner, wie zur Zeit als sie gemeinsam nach Bern reisten. Es hat dann auch nachher noch volle fünf Jahre gedauert, bis Capito Bucer einholte und die beiden im gleichen Schritt und Tritt wieder miteinander gingen. Um 1528 war dem nicht so. Wie war das gekommen? Beide waren sie ja Lutherschüler. Beide standen sie in enger Beziehung zu den besonders auch in Straßburg sich regenden Vertretern einer mystisch-spiritualistischen Religiosität[2]. Dieser Verkehr ließ sie auch immer mehr neben Luther auf Zwingli aufmerken, besonders als die Abendmahlsfrage in Diskussion trat. Während nun aber Bucer rascher sich vom Täufertum löste, blieb Capito mit ihm noch in engerer Berührung, ja geriet gerade auf den Zeitpunkt der Berner Disputation immer mehr in täuferische Anschauungen hinein. Gerbert gibt die lange Liste aller der Sektierer, die kürzere oder längere Zeit in Straßburg Zuflucht fanden und von denen einige noch besonders Capitos Gäste waren. Da war Karlstadt. Capito war ihm gegenüber zwar vorsichtig. Dennoch übte jener einen gewissen Einfluß auf ihn aus, wie u. a. Capitos Schrift „Was man halten soll“ beweist, in der ein Ausgleich zwischen Luther und Karlstadt gesucht wird. Im Herbst 1525 tauchte Balthasar Hubmaier in Straßburg auf. Im Herbst 1526 ward Ludwig Haetzer Capitos Gast. Im November 1526 erschien ferner der streng spiritualistische Hans Denk. Auf Neujahr 1527 verließ Haetzer Capito und reiste zu Denk nach Worms, der dahin schon auf Weihnachten sich verzogen hatte. Es war zwischen Capito und seinem Gast zu Disputen gekommen. Dies hinderte den Gastfreien nicht, bis Frühling 1527 wieder einen Sektierer, Michael Sattler von Stauffen im Breisgau, bei sich zu beherbergen, dessen Capito im Trost-Schreiben an die gefangenen Täufer in Horb vom 31. Mai 1527 rühmend gedenkt.

[1] Auch Usteri 74: „Durch seinen Hoseakommentar war Capito in die weiteste theologische Entfernung von Bucer und in seine größte Nähe zu den Sekten gekommen“.

[2] Bullinger-A. Blaurer und Zwick. 1533: „„Argentoratum enim confluit omnis pessimorum nebulonum et haereticorum faex. Quorum culpa fiat, ignoro. At hactenus vidimus Catabaptistas in illud tamquam in asylum se proripuisse.““ Noch 1534 schreibt Bullinger an Vadian (3. I 34) von Straßburg als einem „Sektennest“: „„O miserum et hac parte pestiferum Argentoratum, e quo nobis tam inauspicatae provolant aves!““ (Arbenz Nr. 752).

Dieses Schreiben mitsamt der Mahnung[1] an den Magistrat jener Stadt, der die Täufer gefangen gesetzt hatte, ist ein Zeugnis einer Jahrhunderte vorauseilenden Toleranzauffassung, zugleich freilich auch ein Hinweis, wie nahe innerlich Capito denen stand, für die er so warm eintrat. Capito wurde einer der Täuferunterweiser. Aber er berichtet an Bürgermeister Kniebs:

„„Es bedauern mich die armen Lüt von herzen, dann je ein Yfer zu Gottes Eer by In ist. (Gerbert 54).

Von entscheidendem Einfluß aber auf Capito war Martin Borrhaus, Cellarius genannt. Schon November 1526 war er nach Straßburg gekommen. Während ihm Zwingli von vornherein mißtraute, wurde Capito immer mehr von ihm eingenommen. Im Juli 1527 erschien des Cellarius Buch „De Operibus Dei," versehen mit einem Vorwort von Capito. Cellarius sei ganz gleichen Glaubens, heißt es darin, ja ihm sei die Wahrheit noch klarer aufgegangen als den Predigern; er sei ganz der ihrige; im ersten Gespräch mit ihm habe er, Capito, mehr gelernt als sonst durch Monate hindurch aus den Büchern, deren er doch ganz vorzügliche besitze, besonders in hebräischer Sprache. Bei Cellarius finde sich nichts von der müßigen Fragelust der Anabaptisten[2]. Zwingli gegenüber nahm Capito seinen neuen Freund eifrig in Schutz. Nachdem er in der ersten Hälfte von 1527 sich für den „unglücklichen" Felix Manz überaus interessierte und seinen Ausgang beklagte[3], berichtet nun Capito in der zweiten Hälfte des Jahres an Zwingli wiederholt von Cellarius[4]:

Ähnlich versuchten auch Oecolampad[5] und Cellarius selber[6], Zwingli zu beruhigen. Aber dies wollte nicht glücken, um so mehr

[1] Kopie im Arch. Eccl. basil. 25 a 119. = Simmler 18, Nr. 122. — Baum 373ff. Darin vor allem der auch später im Berner Synodus wiederkehrende Gedanke, „der Gesetzgeber strafe keine innerliche Übertretung (Deut. 27), — ferner das andere Postulat: die Irrenden sollten belehrt werden: „Es gibt etliche Krankheit der Seelen, die mögen nicht urplötzlich mit einer Arznei auf einmal geheilt werden. Sie [die Täufer] sind dennoch Bekenner des Glaubens und der Ehre Gottes und deshalb Gottes Kinder."

[2] Gerbert 66ff.

[3] vor allem Capito-Zwingli 22. I. 27: (Z. op. IX Nr. 578). 28. II. 27: (Nr. 595). 8. IV. 27. (Nr. 605).

[4] So. 18. VIII. 27. (Nr. 643).

[5] 20. VIII. (Nr. 644) u. 31. VIII. 27 (Nr. 648).

[6] 31. VIII. 27 (Nr. 649).

als nun auch Berchtold Haller aus Bern in einem Briefe an Zwingli vom 4. September seine warnende Stimme erhob:

„„Misit Cellarius noster libellum suum de operibus Dei, usque adeo a Capitone commendatum, ut mirari non desinam, cum omnino Catabaptistas sapiat, et certo Bucerus in linguam nostram nunc vertit. Admone illos viros iuxta doctos, ut penitius omnia discutiant, quae sic invulgent, seminaria scilicet omnis turbae.““ (Z. op. IX Nr. 651).

Das war deutlich von Bern aus nach Straßburg geredet, auch wenn der Brief nach Zürich ging! Capito versuchte dann neuerdings, bei Zwingli den ungünstigen Eindruck, der durch Hallers Schreiben noch verstärkt worden war, zu verscheuchen[1]. Capito hatte aber auch eine eigene Methode, mit den Sektierern umzugehen:

Capito-Zwingli XI. 27: „„. . . Anapatistae indies novi exoriuntur, novaque adferunt extra omnem gloriae Dei rationem . . . doleo bonos involvi, ... Equidem sane gaudeo, nostris Ecclesiis eam esse moderationem, ut de repente neminem damnemus. Deferimus imbecillibus, quia amplectimur indigos ope, et huc vires amoris conferimus, ubi maior urget imperfectio. Hac dote vincemus, mi frater.““ (Z. op. IX Nr. 666)

Auch Bucer urteilte im Herbst 1527 nicht ungünstig über Cellarius[2]. Aber schon Capito mußte zugeben, daß die 2. Auflage von „De operibus Dei“ nicht mehr so glücklich sei, wie die erste[3]. Cellarius blieb indessen bis Anfang 1528 in Straßburg, und zwar im Hause Capitos. Er muß einen nicht geringen Anteil genommen haben am Zustandekommen des Werkes seines Gastgebers, das diesen seinem Freunde Bucer auf längere Zeit sehr entfremden sollte. Es war dies der Kommentar „In Hoseam Prophetam“. Nachgewiesenermaßen arbeitete Capito bereits im Winter 1526/27 daran[3]. Eine deutsche Übersetzung des Propheten war schon am 16. Februar 1527 erschienen[4]. Dem Kommentar selber scheinen Vorlesungen zugrunde zu liegen[5]. Am 29. März 1528 sandte Capito, von Bern zurückgekehrt, Zwingli eine Kostprobe:

[1] Capito-Zwingli 24. IX. 27. (Nr. 655)

[2] Bucer-Zwingli 26. IX. 27 (Z. op. IX Nr. 657).

[3] Capito-Zwingli 24. IX. 27 (Z. op. IX Nr. 655).

[4] „Hosea der Prophet, der Kirchen zu Straßburg verteutscht, durch Capitonem MDXXVII“. (Baum 582.)

[5] Bedrot-Vadian 30. VIII. 26 (Arbenz 471.) Das Werk kommt auch in einem Büchverzeichnis, das der St. Galler Reformator am 21. IV. 1528 erhielt, vor. (Arbenz 517.)

„„En Hoseam nostrum, ex quo gustum capies iudicii nostri praecipua loca discutiens. Quod si minutiae quaedam inter nos variant, charitatis summam non vitiabunt, qui in exaltato Christo tantopere concordamus. Tui memineram in Hosea. Probavit Bucerus, nisi quod verebatur domesticum fore testimonium et suspectum atque invisum malevolis, quod in tempore dictum pondus esset habiturum. Itaque expunxi, ne praecox studio caussae incommodarem.““ (Z. op. IX 705).

Der Kommentar erschien im April[1] und ist gewidmet der „„Clarissimae, religiosissimae ac pudicissimae Dominae Margaritae, Reginae Navarrae, Duci Alanconji etc. Regis Galliarum Sorori““, der durch ihre mystische Frömmigkeit ausgezeichneten Fürstin[2]. Wie Capitos Werk bei Hofe aufgenommen wurde, wissen wir nicht. Dagegen machte es auf den Capito am nächsten stehenden Bucer einen direkt niederschmetternden Eindruck: Zeuge dafür ist sein Brief an Zwingli vom 15. April 1528, der mit einem ahnungslosen von Capito, worin dieser besonders den Handel mit Luther berührt, mit gleichem Boten von Straßburg nach Zürich abging. Nicht von Luther wolle er jetzt lange schreiben, erklärt Bucer Zwingli:

„„Est autem aliud, mi Zwingli, quod in sinum tuum effudere coegit aegritudo animi mei. Quod verebare tu, id accidit. Nimia consuetudine

[1] In Hoseam prophetam V. F. Capitonis Commentarius. ex quo pecularia prophetis et hactenus fortassis nusquam sic tractata, si versam pagellam et indicem percurris, cognoscere potes. Argentorati apud Joannem Hervagium, Mense Aprili anno MDXXVIII. — Capito hätte ihn gern schon mit Bucers Johanneskommentar auf die Frankfurter Messe (19. III. 1528) herausgegeben. Der Drucker ließ ihn im Stich. Er beklagt sich darüber bei Farel, dem er seine Besorgnis Ende Februar nach Aigle mitteilt: „„ . . . De Hosea mitto quantum impressum est; reliqua propediem es habiturus . . . Bucerus Joan[nem] aedit; sed vereor, ne perfidia impressoris meus labor ad nundinas non absolvatur.““ (Herminjard Nr. 221.) Capito wurde von seinen französischen Freunden gedrängt, den Hoseakommentar zu veröffentlichen (vgl. Capito-Martinus Bucanius = [Calvin] Ende 1534: „„. . . exceptis commentariis in Hoseam, quos amici Galli tum extorserant““ [Herminjard Nr. 490] und ihn der Königin zu widmen. Diese Freunde waren Michel d'Arando, auch Cornelius genannt (vgl. Herminjard 182 n8, 178 n7, 170, n6, 164 n4) Bischof von St. Paul Trois-Châteaux in der Dauphiné, Le Fèvre d'Etaples und Gérard Roussel (ibid 490 n8, 227 n9, 221 n7) Nr. 221: „„. . . Inscribam (es geschah am 22. III. 28; teilweise Übersetzung ins Französische bei Herminjard Nr. 227) Reginae Navarrae.““

[2] Lichtenberger Encyclopedie religieuse; Haag, La France protestante, die betreff. Art., u. Abel Lefranc, XLVI 13 ff.

imposuit Capitoni nostro Cellarius, homo vere spiritu catabaptistico correptus. De baptismo et aliis rebus omnibus suas illi nugas persuasit. Privatim inter nos aliquoties velitatum est, sed Cellarius, non ferens sua confutari, nos valere iussit. Capito nunquam adduci potuit, ut iusto colloquio mecum rem expenderet, nescio quo Cellarii afflatu, hac in re sui dissimilis factus. Attamen promiserat, citius in totum nihil se docturum, quam contra nos docturum. Hac promissione fretus in praelectionibus munivi fratres contra commenta Cellarii, nam duabus praelectionibus sparserat ea Capito, cumque audissem spargi nos hic omnes cum eo facere, propter effusas laudes Capitonis libello Cellarii praemissas, in Joannem paedopabtismum defendi, et de typicis interpretationibus fidei meae rationem tradidi. Utrumque locum indicat versa prima pagella, et si vacaret, cuperem, utrumque a te legi. Misi libellum Pellicano, nam te legendis gravioribus scio occupatum. Hoc facturum me Capitoni praedixeram, attamen nescio, quomodo id inter se Cellarius et Capito interpretati sint. Ille, audiente Capitone, blasphema docere me in os convitiatus est in medio foro, parumque abfuit, quin me verberasset, quamlibet pusio gigantem. Ita sui compotes sunt isti magni spiritus. Capito conatur hoc irae tribuere, sed non erat id convitii in ore natum, et falsum ille nondum agnovit. Post haec omnia adduci se Capito passus est, ut paedobaptismum et alia contra nos oppugnaret, in Hosea suo verbotim mea, presso licet nomine, confutans. Expostulavi cum viro, quod clam me hoc fecisset, cum antea inter nos communicaverimus omnia. Obieci datam silentii fidem, monui eadem opera in te et Oecolampadium scripsisse. Respondit, sic se habere fidem suam, nec videre, quomodo Prophetae enarrari possint, suis, immo nugis Celarii, non receptis. Sed quid facerem? Liber editus erat, et ex dissidio nostro nihil nisi gravia scandala expectanda erant. Vici me ipsum, adiunxi iterum me illi, et familiarius, si quo pacto aliaenare eum possem a Cellariis et aliis Catabaptistis, nam et his iam se adiungit, praetexens, se eos ita velle lucrari. Interim illi ipsum perdunt. Laboravit diu insomnia vir, vere alioqui pius. Conflictatur cum quotidianis morbis, inde aucta atra bilis hominem turbat. Ita tamen[1] studet unitati Ecclesiarum, et te atque Oecolampadium observat, ut sperem, si moveris eum, et paulo gravius, ita tamen, ut te adhuc amicum suum, agnosceret, te non parum apud ipsum profuturum — Idem Oecolampadio scripsi, et praeterea nulli mortalium haec indicavi. Sub finem libri eius, et circa fol. 50. lege, quaeso, quae contra nos scripsit, ut inde arrepta occasione eum monere queas. Cumque mihi de hoc voles rescribere, cura, ut mihi in manus literae praesententur, Capitoni enim ius

[1] Noch am 7. März 1528 hatte Bucer in einem Brief an Farel in Aigle auch nur getadelt: „„Noster ille ראש [= Capito] scis, ut saepe facilior est quam par sit, et nimium sibi spei saepe sine caussa de hominibus pollicetur““ (Herminjard II 113).

est, mihi inscriptas resignare, [entsiegeln], sic tentat et nos Satanas. Sed, spero, frustra nos scindere conatur. Presso enim dolore do operam, ut nobis virum restituam, et videtur, eum paenitere facti, ac, ni fallor, et erga ipsum se habet Cellarius, ut sentiat non esse e coelo, quem iactat ille spiritum. Satis tu et Melanchthon de homine nos monueratis, sed erat in fatis, et nos ab illo turbari. Lecta haec, obsecro, Vulcano consecres, et his non nisi certo nuncio rescribas. Bene vale. De reliquis Capito. Argentorati 15. Apr. Bucerus tuus. . . .““ (Z. op. IX 712).

Capito selber mußte, ob er nun irgendwie Kenntnis von diesem Bucerschen Schreiben nahm oder nicht, das Gefühl haben, in seinem Hosea für die Freunde zu weit gegangen zu sein. Wenigstens versucht er am 22. April 1528 Zwingli zu erklären, wie die Schrift aufgenommen werden müsse:

„„Hoseam nostrum, ut meas tentationes cognoscas, lege; nam si quae secus dico, quam vel res vel veritas patitur, vel hactenus tractata sunt, id tribue non animo vel ingenio malo, sed infirmo, quod in veritatem inspiciens a l i u d n o n p o t u i t. Observo te tuaque, ut mereris reverenter, per quem Dominus tanta praestitit.““ (Z. op. IX 717).

Zwingli ließ mit einer Antwort an die Straßburger auf sich warten. Es war am 17. Juni[1], daß er endlich Capito und Bucer ermahnte, als „David und Jonathan“ treu zusammen zu halten, um mit vereinten Kräften die Eintracht zu fördern.

Zwinglis Vorstellungen und schon vorher gewisse Beobachtungen an den Täufern und bei Cellarius selber scheinen doch auf Capito einigen Eindruck gemacht zu haben, ohne ihn freilich von seinen besondern Anschauungen abbringen zu können[2]. Denn noch am 3. Juli hält es Oecolampad von neuem für notwendig, Zwingli zu bitten, doch ja Capito zu ermahnen[3]:

[1] Z. op. Nr. 729.

[2] Bucer-Zwingli 24. VI. 28: „„Gratia et Pax. Scite et callide tu, neque minus feliciter, officium fecisti tuum, monendo de conservanda inter nos concordia, ita C a p i t o n i animum permovisti. Sed Gratia Christo. Partim Celarii vultibus parum bene respondens spiritualitas et catabaptistarum iam multorum inexcusabilis improbitas effecerunt, ut nostra homini [Capitoni] rursus maiore in pretio sint, t a m e t s i P a e d o b a p t i s m u m n o n d u m s u s t i n e a t n o s t r i s r a t i o n i b u s p r o b a r e. Fortiter autem resistit Catabaptistis, dum illum [paedobaptismum] damnant, l i b e r u m e n i m a g n o s c i t, quanquam adhuc somniet [faselt] abolendum . . . Ne pigeat te subinde ad nos dare litteras, omnia apud Capitonem potes, neque habes in Domino tibi addictissimum.““ (Z. op. IX Nr. 732).

[3] Nr. 733.

Am 10. Juli kommt Oecolampad noch einmal auf diese Angelegenheit zurück[1]. Am 6. August endlich kann er nach Zürich berichten:

„„Ex Buceri literis accipio, tandem Catabaptistarum fallacem spiritum Capitoni innotescere, ut quotidie eis minus fidat, sed nec Cellario tantum tribuit quantum olim. Nihil habet dissidii cum Bucero, nec ab eo [Capitone] turba timenda est, tametsi *παιδοπάβτισμα* abolitum velit, et alia quaedam Cellarii in Hoseam infarserit, nihilominus synceritatem fidei probe contra eos tuetur; antesignanos et capita factionum eiiciendos censet, libertatem in externis, qua licet baptizare infantes, fortiter asserit. Nihil ultra exigimus ab illo. At fortasse ipse super ea re tibi copiosius.““ (Z. op. IX Nr. 747).

Soweit war man in Straßburg nun doch bis Anfangs August gekommen. Was aber Bucer am Hoseakommentar besonders geärgert hatte, war der Bekenntnischarakter dieser Schrift[2], während sonst Capito mit seinen Sonderansichten nur wenig hervorgetreten war[3]. Ferner hatte Bucer deutlich genug gesehen, daß Capito den Sektierern nicht nur in einem halieutischen Interesse nahegetreten war. Über seine genaue Stellung zu ihnen unterrichten uns aus jener Zeit vor allem vier Dokumente: Einmal der Brief Capitos an Musculus vom 17. April 1528[4]. Er ist „„ante lucem““, wohl in einer der schlaflosen Nächte Capitos geschrieben worden. Er zeigt sich darin mit Musculus ganz einverstanden, daß die Täufer, „„die armen Leute[5]““, mit Mitleid und Milde behandelt werden. Ihn erschrecke stets das rücksichtslose Vorgehen der Mitbrüder [sc. Bucers! u. Zwinglis?] Mit welcher Behutsamkeit, außerordentlichen Scheu und Vorsicht sei dagegen seiner Zeit ein Paulus verfahren! Der Ammeister Daniel

---

[1] Z. op. IX Nr. 125.

[2] In Hos. Vorrede: „„Quam pie s e n t i a m de Deo, de Christo, Deo et homine, de sacramento incarnationis, de regno caelorum, et officio Christi, de mysticis signis fidei, de praedestinatione, de servatione totius Israelis, de plenitudine gentium, et quo pacto inter electos concordia constare possit, pie lector, legendo haec, quam facile deprehendes . . .““ und „„nam id quod omnium est in unius c o m p e n d i u m p r i v a t u m transcribi n o n d e b e t.““ (Praef. 4 b).

[3] Gerbert 83.

[4] Mit Gerbert 87 gegen Baum, thes. ist hier die Jahreszahl aus 1533 in 1528 zu korrigieren.

[5] So häufig unter Capitos Feder, auch noch im Berner Synodus (32, 59): „„die armen Töuffer““.

Mühe gehe, aufgereizt durch Bucers Reden, mit solcher Grausamkeit gegen die Wiedertäufer vor, daß ihnen auch nicht mehr das Geringste gelassen werden sollte. Dem trete er, Capito, entgegen. Nach Gottes Willen sei zu handeln, der freilich befehle, daß die Wahrheit unangetastet bleibe, aber nicht, daß zu ihrer Aufrechterhaltung irgend beliebige Mittel gebraucht würden. Was nütze es, dem Geist Zügel anlegen zu wollen? So lange die Täufer die öffentliche Ordnung nicht störten, sollte man sie selbst in ihren Anfeindungen gewähren lassen. Die Kraft des Wortes und die treu erfüllte Pflicht sei die beste Verteidigung. Übrigens wäre es gar nicht zum Kampf gekommen, hätten die Prediger und Behörden auf die Gewissen der Menschen und ihre Bedürfnisse genauere Rücksicht genommen. Aber man verdamme eben das oft frisch drauflos, von dem man selber keine Ahnung habe. Wolle Bucer z. B. die Kindertaufe mit behördlicher Unterstützung durchgeführt sehen, so solle er ihn aus dem Spiele lassen. Er sei ja zwar nicht für die Abschaffung der Kindertaufe, wisse aber zu wohl, daß die Stützen, die für sie vorgebracht zu werden pflegten, ohne Beweiskraft seien.

Ebenso tritt zweitens am 31. Juli 1528 Capito Zwingli gegenüber für die Täufer ein[1]. Der Straßburger will genau unterschieden wissen zwischen den verführenden Führern und den einfachen Leuten, die sich von ihnen leiten lassen. Besonders deutlich spricht sich Capito drittens dem in dieser Hinsicht so verständnisvollen Freunde, Ambrosius Blaurer, gegenüber aus[2].

Capito hat endlich viertens in einer Abhandlung, welche wohl aus derselben Zeit (1528) stammt, in ganz ähnlicher Weise wie in den soeben genannten drei Schreiben, die Frage besprochen: „An furore potius quam pietate Anabaptistae tolerandi sint“[3].

„„Censura mea: Anabaptistas errare graviter puto, literae (plus) quam spiritui addictiores, maximeque offendere temeritate adversus quemlibet pronuntiandi qui ipsorum improbaverit; et tamen fateor ingenue, in plerisque extare signa timoris domini et veram deditionem adeoque zelum fuco nescium. Quid enim emolu-

[1] Z. op. IX Nr. 743.

[2] Schieß I, 167.

[3] Das Original von Capitos Hand im Basler Kirchenarchiv 25a Nr. 138 Bl. 213—216. Abdruck in T. Wilh. Röhrich, Zur Geschichte der Straßburgischen Wiedertäufer 1527—43 in Z. f. hist. Th. (1860) S. 39ff.

menti exilio, tormentis, infandis suppliciis, carni sperare possunt? Testificor coram deo, me non posse dicere amentia potius quam divino spiritu vitam negligere hanc praesentem. Non est furor, nihil temere, nihil iracundiae, sed cum iudicio et tolerantia stupenda mortem oppetunt, confessores nominis christiani.““

Capito vergleicht die Täufer den altchristlichen Märtyrern. Ihre Taufe ist Bekenntnistaufe:

„„audita enim praedicatione, testimonioque Christi per nuntios recepto, sese dediderunt Christo, in cuius fidem baptizati sunt, quo ordine baptismus illis non est nuda ceremonia, sed obligata Christo fides atque obsequium, cum attestatione apud sodales suos, parituros se deinceps, monentibus et in horas spectare velle tempus quo sanguine ac vita testificandum; aut enim labefacta fide discrimen putem, negant quod animo sentiunt, aut exposita in mortem anima, inflexibiles perstant, nihil enim tertium est, postquam assueti sunt baptismo mortificationem carnis referri.““

Die Täufer empfehlen sich so aufs beste, während ihre Verfolger es oft an ernstem Christentum fehlen lassen:

„„Confirmat eos vel in speciem scripturae testimonium, usus apostolicae ecclesiae mysterii et signi coniventia atque veritas, sodalium innocentia et sedulitas vivendi christiane.““ Dagegen sticht ab: „„nostra in varias partes disiectio et inconstantia, negligentia amendandae vitae, tam privatim quam publice, supparasitatio cum saeculi hominibus, quibuscum tot flagitiis aequiores sumus, quam tanto studio emulantibus vitam Christo dignam. Nam nemo non Christianus nobis, qui ministerio nostro subscribit, nemo contumeliis acrius incessitur, quam qui non tollit omnia laudibus. Quo fit, ut obsecundantes temporibus duris ferme poeniteat, et paene ceu Christum ipsum negassent, flagitium inter suos expiant, in posterum multo constantiores futuri. Summa est: Auspicium a verbo crucis pro carne mortificanda fecerunt, et vitae verbum in resurgente ac regnante Christo nonnihil degustarunt. Inde deditio secuta et baptismus pariter, symbolon ipsis resignati imo insiti in mortem Christi animi. Proinde censeo intuendum in cor eorum et donum dei ingenue agnoscendum, quo sunt adversus carnem et Satanam communitati, quatenus ad curam vitae suae pertinet. Iterum dico errant; *ἀλλὰ ρηθὲν ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω* [Röm. 14, 5]. An quaeso exagitandi contumeliis, qui sub Machabeis praelium inire sabato per errorem recusantibus extincti sunt, an non potius fidei robur ferendum laudibus, quo praediti erant? Verum licet iudicii tenuitatem deplorare, quod tanta pectora deserit, sicut in nostris martyribus Anabaptisticis mecum deploro. Non vitupero, quod timore domini ceu vincti ad supplicia destinantur, alioqui nostrae ignaviae blandiremur, qui cum tanto iudicio male, vereor, iudicium spiritus totum obliteremus . . . Adde, quod simplicissime quique enecentur, quorum ante acta vita commen-

dabilis est. Nam suos habent incitatores, qui sibi cavent in tempore. Vita morosa et difficilis nemini nisi vitiis, etsi molestus semper carni est convictus spiritualium. Quid dixero igitur furorem moriendi ob Christi testimonio studium. Quum video, tanti esse illis conscientiae non indulsisse. Sunt enim ad veritatem eruditi, non ad simulationem, serium est illis, quod de tradendo se Christo vulgus iactat. Inde auspicium re ipsa, quo verbis alii seguiter anhelant, tam frigidae quibusdam poenitentiae sermo torquetur ex ore, ut cruentes aliud animo destinasse et tantum servire tempori.““

Das ist ein aufrichtiges Lob der Täufer. Auf alle Fälle haben sie Capitos Sympathie. In ähnlicher Weise werden in seinem Hoseakommentar die Täufer „„Anabaptistae nostri, vehementer deplorandi““ genannt, „„homines, ut ego sentio, plerique minime mali.““ (95 a.) Sie sind gottesfürchtig (99 a in marg.). Eine innere und nach außen hin sich geltend machende „Sonderung“ der Gläubigen (133 a) kennt Capito, ähnlich den Täufern, wie ihm auch das messianische Reich zwar ein innerliches, geistiges ist, aber eine Größe, die ihre Eigenart sichtbarlich erweist (270 b). Darum kommt hier alles auf die Geistberufung und -leitung als höchste Autorität an. Den Geist sollen daher besonders die Prediger des Evangeliums nicht engherzig und ängstlich dämpfen, schreibt Capito an Margarete von Navarra.

„„Verum Germania nostra non ita multum hac parte praestat. Si qua libertas verbo Domini permittitur, ea suum quoque vitium trahit, hoc est, nostris foedatur affectibus. Zelum Dei omnes quidem habemus, nam de vocatis Evangelistis loquor, sed scientiam non item, quando iuxta suum quisque captum amplitudinem spiritus moderatur, neque quicquam patitur quod intelligentiae suae mediocritatem superat. Quin [ja sogar] suspectum habet quamlibet pie dictum, quod a suis aliquatenus dogmatibus recedit, vel verius, quae cum sua doctrina eadem est, si diversa tantum ratione et alio ductu tractantur, intolerabilis est. His cuniculis novas subrepit Ecclesiastica tyrannis, vetere adhuc superstite. Studio gloriae Dei sic ineptimus fateor, sed quod sit infectum nimia nostri fiducia. Quisque se alio meliorem, ac spiritu praeditum certiore putat. Quod genus peccati absurdorum hominum malevolentia roborat, quorum nota perfidia cautiores Ecclesiarum ministros facile implet suspicionibus. Itaque cautio et studium circa pietatem vitio nobis vertitur, propterea quod ob malorum perfidiam [extreme Täufer] fratrum bonorum [mildere Täufer] sedulitatem suspectam habemus. Providendum est publicae tranquillitati, sed sic, ne prohibeamus prophetias, ne spiritus exstinguamus, ne dona Dei in utilitatem communem collata vituperemus. Alioqui cautio nostra inanis

erit, et noxia sollicitudo carnis, unde hae voces [anabp. Kritiker] ore nimis fortasse procace [frech] nobis aliorum ministeria diiudicantibus excidunt. Doctissimi sunt doctores, [die neuen prot. Sophisten] et nostro praesidio nihil indigent: quae gignit orbi scilicet novas conciabulorum constitutiones, quae nova Episcoporum decreta novasque leges ecclesiasticas edicit, quaque strictoribus cancellis [engmaschigeres Gitterwerk, System] infinitam Dei veritatem concludere atque imperiosam in verba magistrorum nostrorum coniurationem extorquere molitur. Adeo nos occultus amor nostri, qui crucem Domini et nostri abnegationem praedicamus, exagitat, ut sua cuique placeant impendio, displiceant aliena. Et tamen nobis videmur Ecclesiarum unitati et gloriae Dei tali opera pulchre studere, nobis tamen tum animo nostro nimium obsequentibus. Fontem et caput huius mali puto, quod analogiam fidei et gloriae Dei rationem non tam tenemus, quam videri cupimus . . . Nam ingenio industriaeque nostrae tribuimus, quae propria Dei sunt . . . Nos fulcimus Ecclesiam et a nobis incohatam expolimus atque absolvimus, non Christi spiritus, quo tamen solo nata est.[1]“ (In Hos. praef.)

Gerade dieses letzte Zitat zeigt uns, wie Capito im Namen des Geistes sich gegen aufkommende Orthodoxie und Verknöcherung in der neuen Kirche wehrte. Er möchte wenigstens die milderen Täufer von ihr nicht ausgeschlossen sehen. Capito war auch in diesem Punkte weniger Kirchenregent und noch mehr Unionsmann als Bucer. Eine lange Reihe von Anzeichen hat dies angedeutet. Diese Äußerungen entsprechen der damaligen religiösen Gedankenwelt Capitos, deren Darstellung er uns selbst bietet.

II. Die Darstellung.

Eine einigermaßen systematische Darlegung der Theologie Capitos um 1528 ist in seinem Kinderbericht 1527/29 (Kdb. I und II) enthalten[2]. Der Kinderbericht will nämlich nicht nur als katechetisches Lehrmittel, sondern auch als dogmatisches Dokument gewertet sein[3]. In Kdb. II wird den Ausführungen eine „Summa“ vorausgeschickt. Hier schon kündigt sich bei Capito die aus dem Glauben

---

[1] Anklang an These I der Berner Disputation.

[2] Stellenangaben nach Kdb. II.

[3] Ernst u. Adam, 15 ff. führen die Autoren auf, die den Kinderbericht (Kdb.) irgendwie näher erwähnen. Vgl. besonders: J. Schweizer, der Reform. Katechismus in der Schweiz (Kirchenfreund 1927 Nr. 19 S. 297) über Capitos Einfluß auf Calvins Catechismus Genevensis.

an die Gemeinschaft der Heiligen, aufgefaßt als Arbeitsgemeinschaft[1], erwachsende Unionstendenz an:

„„Der eynig Gott füre uns mit seinem eynigen geyst, durch sein eynigen sun Christum Jesum, zuo warer eynigkeit des glaubens. Amen.““

Kdb. I bringt in einer ersten Frage das zum Ausdruck, was bei allen zeitweiligen Veränderungen Leit- und Grundgedanke der Theologie Capitos geblieben ist: Christliches Leben besteht in Glauben und Lieben und wurzelt in der Rechtfertigung[2], der „„zuosag Gottes““. Nachdem Capito diesen Grundsatz vorangestellt, behandelt er nun Dogmatik und Ethik miteinander in dem durch das Apostolikum gegebenen Rahmen. Am Schluß werden in origineller Weise am Tageslauf eines Kindes wichtigste Lebensregeln eingeprägt.

Wie es sein Schema vorschrieb, versucht Capito zuerst von Gott als dem Schöpfer zu reden, eine Art „natürlicher“ Theologie zu geben. Unter den göttlichen Eigenschaften werden vor allem die Allmacht und Allgegenwärtigkeit hervorgehoben:

„„[Der Allmächtige] thuot alle dinge, durch mitlung der creaturen gewonlich, etwan aber on mittel, oder nit nach gebräuchlicher art ... daruss ein rechte forcht gottes volget““ (3 b)

Dies Hervorheben der Souveränität Gottes gehört zum Auffallenden an der Theologie der Straßburger Reformatoren in jenem Zeitabschnitt[3].

Woher aber kommt Gotteserkenntnis?

„„On Christo mag gott erkent werden (Rom. 2), aber nit als meyn vatter, sonder als meyn grusamer richter ... bis Christus für meyne synd genuog thuot, wann das beschicht in meym hertze, so bin ich sicher der gnaden gottes meyns hymelschen vatters.““ (4 a. b)

Die innere Erfahrung der Sündenvergebung und Lebenserneuerung verschafft erst die rechte Gotteserkenntnis. Der „„splendida philo-

---

[1] Zu dieser Unterscheidung Köstlin, RE³ 6, 503 ff.

[2] Mit A. Lang, Butzers Ev. Comment 110 ist freilich zuzugeben, daß, wie für Bucer in jener ersten Periode nicht die remissio peccatorum, sondern die regeneratio die Hauptsache war, so auch Capito damals, und auch später kaum eine rein forensische Rechtfertigung im Sinn der späteren Orthodoxie vertrat. Gerechtfertigt bedeutete für ihn immer auch: fertig zum Rechten!

[3] Dazu A. Lang 94.

sophia sacra““, der Vernunftstheologie[1], setzt Capito die „„christiana contemplatio““, der „äußern“ Überlegung das „„internum lumen““ entgegen. In prächtig anschaulicher Weise beschreibt er Margarete von Navarra dies, auf dem ersten Wege vergebliche, dann auf dem rechten Weg erfolgreiche Vordringen zur Gotteserkenntnis:

„„Hoc loco mihi videre videor, quam saepe fueris plane afflictata animo, quum sub molientis manu, gloriosa benefactorum tuorum confidentia plerumque dispareret, splendidaque ista tua philosophia sacra de subito evanesceret, quam animo tuo anxie persuadebas et christianam contemplationem et auspicium esse venturae aeternitatis. Diffluxerint autem confidentiae vanae omnia necesse est, ad internum lumen abdita pecatorum conspicienti. Quo loco moestitudo in vicem spei subiit, quae resipiscentis animum perpetuo maceravit, quoad in eas tenebras illucere coeperit vera lux et vita mundi Christus JESUS, cuius adventu tenebrae omnes exolescunt. Nam eos, qui sunt attriti corde, per spiritum Christi, vel ante praedicatum Evangelium, nunquam non consolatur caelestis pater. Christus enim est heri et hodie, et ante saecula. Ad quem electi animus aut beneficiorum aut afflictionum mole suppressus advolat. (In Hos. praef.)

So sehr nun schon im Vorwort zum Hoseakommentar die Schrift, und insbesondere noch die Meditatio prophetarum, als Weg zur Gotteserkenntnis empfohlen wird[2], so kann doch nicht übersehen werden, wie geflissentlich hier von Capito das lumen internum betont wird. Im Kommentar selber tritt dies nicht weniger hervor. So heißt es unter anderem:

„„Mortuae literae scripturarum non nitendum. Ergo spiritualiores mortuae literae haud nituntur, sed nituntur araboni

[1] Wie schlecht Capito auf diese Art von Gotteserkenntnis zu sprechen ist, zeigt aus „an furore potius“ der Passus 4a: „„experta es, quemadmodum Philosophia ista sublimior molestiae plurimum et emolumenti parum adferat . . . Etenim non potuisti non sentire, quam variant istius modi cogitationes . . . quin occultis undis vaguae rationinationis inter se perpetuo distrahuntur, quamlibet statum animi habitum de se foris magno superbio praebant.““ Zur Abgrenzung gegen die Philosophie vgl. auch Capitos Vorrede zu Summenhardts Philosophiana (1517).

[2] U. a. auch Hos 2a, 7bff., 137a. Capito-Zwingli klagt 9. VII. 27 (Z. op. IX Nr. 634) u. 7. XI. 27 (Nr. 666) über die Schriftverachtung der Täufer und versichert in „Kurtze sum“ 1528, daß die Prediger nur auf die Schrift sich gründen „„göttlicher schrifft gantz enlich . . . und gemess, als die wir uss jr allein genommen haben . . .““

spiritus, quas et probant et incitant collatione scripturarum. Neque humanitus erudiuntur, sed hauriunt omnem doctrinam suam ex Deo et huius spiritu . . .““ (in Hos. 2b.)

Ja, Capito nimmt geradezu Abstand vom äußern Schriftwort:

(am Rand: Scriptura veneranda, sed non habenda pro idolo). „„Neque oderunt scripturam tales [scil: spiritualiores], sed amant et amplexantur, tanquam iucundissimae veritatis qualemcunque testem, imo immutabilem ac spiritualem testem rerum spiritualium, quod ea [scil. scriptura] illis continua fiat spiritualis, sicut et Christum non secundum carnem, sed (3a:) iuxta spiritum amplius cognoscunt[1]. Rursus non inepte depereunt neque ceu spei anchoram amplexantur, quam non in mortua litera, sed in Deo ipso fixam habent. Cuius voluntatem per mortuam literam audiunt quidem foris, sed eandem in animo longe acutius perspiciunt, ex qua cognita conceptam lucem in obscuritatem externae literae praeclarissime inferunt, discussisque dubiis, quid, quo consilio, cuius gratiae, ut sibi utile, scriptum vident, magno consensu vel in speciem repugnantium scripturarum. Nam sibi ubique spiritus convenit.““ (2b).

Ist die Schrift auch Glaubensinstrument, so darf aus ihr doch kein Idol gemacht werden:

(am Rand: Fides quatenus e scripturis nascatur). „„Fides nascitur et augetur, et conservatur seu ministerio scripturarum, sed ea simpliciter donum Dei est, nos per spiritum regenerantis, a quo incrementum habet et immutabilem suam constantiam. Hoc pacto inquam piis in precio sunt scripturae, sed eas non habent loco idoli, neque adorant, neque ea huic praepostere tribuunt, quae sunt Dei. Nam allata est divinitus, ceu creatura ad Deum nos reducens more suo, quae subancilletur, et non quae imperium exerceat, in liberum spiritum Dei, cuius libertas ab externis rebus mutuata testimonia haud aspernatur, sed externarum rerum dominium excutit ac horret.““ (3b).

Das innere Wort geht dem äußeren voran (in Hos 9a, 207b). Der Geist wirkt unmittelbar, das Bibelwort nur mittelbar (277a). Es bedeutet Elementarschule, „„primum gradum facit““ (277a), während der Geist weiter führt. Die Bibel verleiht nur „„notitia operum Dei““, der Geist allein führt zu tieferer Erkenntnis (2b, 9b, vgl. Gerbert 76). Diese Auswahl von Stellen möge genügen. Der Kinderbericht drückt sich im Grunde kaum anders aus, wenn er die Frage nach Gott aufwirft und beantwortet:

---

[1] Motto zum Synodus 1532.

„„Aber woher weistu, das ein almechtiger gott ist. A: Ich befinde sollichs im hertzen, und in täglicher erfarung.““ (3 b)

Von einem objektiven Glaubensgrund der Schrift ist hier nicht die Rede, im Gegenteil, es wird das subjektive, innere Glaubenserlebnis noch besonders eingeschärft:

„„ F: Wolan, warummb sagstu Ich glaub als für dich selbs allein, wir seind doch alle für gläubig gehalten. A: Das ich mich auff nyemant verlasse, sondern weiss, das der gerecht in seym eignen glauben lebet.““ (3 b)

Bezogenheit auf den Menschen ist ein Kennzeichen der Theologie Capitos. Auf rein objektive Erörterungen, etwa über das Verhältnis der trinitarischen Personen unter sich, will er sich nicht einlassen. Die Kraftwirkung des in dem Gläubigen als Geist wirksamen Gottes zu erleben, darauf kommt ihm alles an:

„„Gott, sein wort, und sein geist, seind nurt ein gott. Von deren unterscheydt sollen wir nit fürwitzig fragen, Dann der maiestet erforscher würt von der glory überfallen. Mir ist genuog, das ich weiss, das meyn gott der eynig Gott ist . . . und das seyn geyst, sein krafft und gob, in uns ist, wölche die gläubigen rüret, erwecket, treybt und füret, wider bluot unnd fleysch. Wer dissem geyst nit glaubt unnd nit fülhet im Hertzen, der hat nurt ein schwetzigen glauben, der uff der zungen klinget, aber kein macht im hertzen hat.““ (24 a b)

Trotz dieser mystischer Redewendungen[1] kann aber von Vergottung des Menschen, von Verdienstlichkeit seines Werkes, oder einer heilsmittlerischen Leistung nie und nimmer die Rede sein. Das sei das „„atrox odium““, die „„conspiratio adversus crucem Domini[2]““ der Wiedertäufer, die Christi Verdienst und Genugtuung leugnen und aus ihm nur „„exemplum““ machen. Aber es wird nun nicht etwa über die Naturen in Christo spekuliert. Capito glaubt die „„viva Christi divinitas““, aber freilich „„sensu fidei[3]““. Er ist ihm der Herr, mit dem nun ferner die Christen „„herrn über alles““ sind. Das bedeutet aber, ihm vor allem im Dienen nachzufolgen, in rechter Beobachtung der consilia evangelica. Capito übersetzt die drei Mönchsgelübde ins Evangelische. Im Zusammenhang damit werden auch die Fastenregeln, der Bilderdienst, die Heiligenfürbitte und das Gebet

---

[1] Z. B. Kdb. 27 „„die wore bildung gottes in uns““.

[2] Capito-Zwingli 9. VII. 27 (Z. op. IX Nr. 634).

[3] So auch: Capito-Zwingli 15. IV. 30 (Sch. VIII 453). Thomas Blaurer mißtraute Capitos Christologie: Th. Blaurer — A. Blaurer 9. XII. 31 (Schieß I 297 f).

überhaupt in diesem Sinne besprochen. Essen oder nicht essen untersteht der Regel christlicher Freiheit und Liebe. Reverenzen vor Bildern sind nicht am Platz, sondern die „innerlich“ Gott ehren, bücken sich vor Vater, Mutter und alten Leuten. Doch in der Entfernung der Bilder[1] empfiehlt Capito Mäßigung.

„„[es] geht alles zu poden, on merklich bewegung. Das mit poldern kein gewalt vermöcht hette. Warumb solt man aber hineinrauschen und ehe handt anlegen, weder das wort getrieben were? Im bertzen thun die götzen am größten schaden. Dan welche das wort gehört, wissen, das der götz nichts in der welt sey. I. Cor. VIII. und bringt jn kein anstoß. Lassen die bildnis ein guot creatur gottes sein. Welche das wort noch nit gehört haben, werden durch hinemung der götzen vor der predig nur verbittert, und an den kopff gestoßen, das sy dester weniger hynn nach der wahrheit oren geben würden. Dann all unser handlung fürnemlich von innen im hertzen anfohen und heruss fließen soll, nit von aussen hineingetrieben werden. Und wöllen darumb, wie etliche uns zuomessen, die götzen nit vertedigen, sunder den blöden dienen, und mit der zeyt nützlich furnemen, das in der eyl sunst zu schaden reichen wurde. Also ist unser handlung nach der lieb reguliert und hat furgang, so wir sunst mit ungeschickten schnurren die süße der lieb verbittert, und nichts geschafft hetten““ („„Was man halten soll . . .““).

Vier Jahre später ist Capito im Kinderbericht schon bilderfeindlicher geworden. Die Annäherung der Straßburger an Zwingli mag da das ihrige beigetragen haben. So ist es nun auch mit der Heiligenverehrung. Vor aller Überhebung der Kreatur hat man sich zu hüten. Kultus mit „Gottesmännern“ darf nicht getrieben werden[2].

---

[1] In Straßburg wurden Bilder gänzlich erst im Jan. 1530 infolge des chr. Burgrechtes abgeschafft. (Adam 148.) Schön sagt die Tetrapolitana XXII „„Warlich, himmel und erde, und was darinnen, sind herrlichere bilder Gottes, der iren nur recht warneme““.

[2] „Was man halten soll“ verweist da lobend auf Luthers Bescheidenheit: „„Uff dis weiss verwarnet Luther mäniklich, das man das Evangelion mit seinem Namen nit beschmeisse, und lasst jm missfallen, das etlich auss seim namen secten machen wöllen, und sich Lutherisch nennen, dan er nichts durch sich lere, sunder inhalt der geschrifft zeig er an, die er wol besser und geschickter handlet, meiner achtung nach, weder in etlich hundert jaren von keim noch nye beschehen ist, so natürlich so satt und dapfer, aus dem grundt und der warheit handelt er sy gemeinlich . . . uff das die Ehr got allein pleibe.““ „„Unser glaub soll nit hangen an menschlichem Tag, sunder bloss steen uff dem wort gottes und seiner verheissung . . . man soll alle menschen für menschen

Damit fällt auch für Capito eine besondere Fürbitte der Heiligen dahin. Kdb. sagt deutlich, daß nur ein Mittler sei, und die Schrift nicht befehle, die Fürbitte der Heiligen anzusuchen. Wohl aber soll man zu Gott beten. Warum aber?

„„F: Bistu gewiß der seligkeit warumb bettestu dann?““ (28 a)

Der Herr befiehlt's. Die Notwendigkeit, ihn zu suchen, hängt mit dem Stand menschlicher Unvollkommenheit zusammen:

„„das ich den alten Adam noch umbhertrag. F: so magst du noch sünden. A: Sünden ist zweierlei, zum frevel . . .““ ferner das Sündigen der Christen „„uss notturft des fleyschs, wider iren willen, doch pleybt alweg der saurteyg des glaubens bey jn, und haben im hertzen alle sicherheyt, der gnaden und güetigkeit gottes halben.““ (10 a; ähnlich 39 a)

Wie schon 1524 in der Schrift „Was man halten soll“ dem Perfektionismus gewehrt wird:

„„dan das wir den ernst und des geists lebhaftig treiben noch nit volkummen haben, darumb bitten wir alweg umb mehrung der gnaden und erwarten denacht die würckung des, der alle sin allen dingen würckt““,

lautet es auch im Kdb., daß selbst der Christ noch nicht vollkommen lebt. Darum ist der Artikel ein starker Trost, mit dem ein jeder sagen darf: „„Ich glaub in den heyligen geyst““. Wir sind im Leben unvollkommen, weil unser Glaubensleben so schwach ist, aber dies treibt zu stets erneuter Buße und zur Hinwendung zum Grund unseres Heiles. Hier muß der Standort genommen werden. Dies führt dann aber freilich zu wirklicher Heilserfahrung:

„„dz dient zuo unser demütigung und treibt uns zuo gott durch Christum, seytemal in unserm fleysch nüt ist, dann verzwyflung, aber in der zuosag gotes durch den verdienst Christi alle sicherheit. Wer das bedenkt, der stirbt im selbs gern ab, und lendet sich hertzlich auff gott den barmhertzigen vatter. F: Kan ich nichts tuon zu meyner sicherheit. A: Die sicherheit stöt allein in hertzlichem vertrawen, wer vil glaubt hat vil . . . also lieber vatter erkenne ich, in freywilliger übung der lieb gegen meynen nechsten, oder wann ich in widerwertigkeit gedultig binn, dz gott bey mir ist, und meyn hertz, durch sein verwandelt hat, und hab meyns glaubens erfahrung, so fer, und nit weyters, versichert mich die werk.““ (2 a)

---

haben und von niemandt weitters verhoffen, uff das unser hoffnung allein an gott hange. Die erfarung leret uns auch teglich, wie eitel, ungewiss, falsch und lügenhafftig die menschlich natur ist, das uns reichet zuo übung unser synn. Wo zeitlich hoffnung uffhöret, do hebt die göttlich an.““ So sollen wir uns angewöhnen: „„von allen Creaturen sich uff gott alleyn zuo lenden, der allein unser gott sein soll.““

Die „Kurze Summ“ (1528) resümiert die Soteriologie in ganz ähnlichen Wendungen:

„„Die erwelten sagen allen dingen ab und ergeben sich gentzlich unserm Heiland Jesu Christo, war Gott und mensch mit ewig bestendigem glauben, als durch des todt jnen Gott der almechtig ein gnediger vater ewiglich sein jnen alle sünd verzyhen, ein geist aller frumbkeit unnd seligkeit verlyhen, solche auch in jnen uss luter gnad, on allen jren verdienst entlich uss und gantz machen will, wo nun der glaub ist, predigen wir, wie dann der herr selb zeüget, do ist auch das ewig leben, nit noch gantz, aber mit solchem seligen anfang, das die gentze, entlich gewisslich folgen würt.

Er bezügt sich aber in dem, das solcher gloubigen hertzen Gott, dem sie nun so grosse gnad und güte über sie vertruwen und glauben, ernstlich lieben, doher an jnen selb die bösen begird und neigung des fleischs hassen und strencklich widerfechten, und alles jr thuon und lon, wort und werck, dohin richten, das sie filen nutz und besserung, dz ist, fürderung, auch Gott zu recht zu glauben und lieben schaffen.““ Daraus folge mit der Liebeskraft auch die zum Leiden.

Auf dieses letztere kommt Capito immer wieder zurück. Unter den christologischen Daten des Apostolikums, die er kommentiert, legt er besonderes Gewicht darauf, daß „„[Christi] gantz leben ist leyden gewesen““ (12 b). Nicht anders ist es im irdischen Leben eines jeden Christen. Sterben und Auferstehen Christi hat eben seine bestimmte Beziehung zum Geschick des Christenmenschen. So wird endlich auch Himmelfahrt und Wiederkunft Christi nicht „an sich“ betrachtet. Bei der damals angehobenen Diskussion über das Abendmahl beschäftigt Capito sichtlich die Frage nach der Gegenwart des Herrn, nach der gegenwärtigen Vermittlung des Heiles für die Menschen.

Die 2. Auflage des Kdb. fällt in das Jahr des Marburger Colloquiums. Capito selber hat freilich an diesem aus noch nicht abgeklärten Gründen nicht teilgenommen, aber es kann kein Zweifel sein, auf welche Seite er jetzt hinneigte[1].

Die Lehre von der aktuellen Heilsvermittlung leitet Capito sehr bezeichnend mit folgender Frage und Antwort ein:

„„Ist nun Christus mitler zeyt nit bey uns? A: Ja, durch seynen geyst ist er bey uns biss zuo end der welt. F: wie göt das zuo. A: Nyemant weiss, dann der es entpfindet, wie ein gläubig mensch

[1] Vgl. dazu vor allem W. Köhler, Zwingli und Luther, 730.

nit mer jrdisch gesynnt. F: Ist er nit etwan leyplich bey uns A: Nein, dann die leyplich gegenwertigkeit"" wäre wider die Bedeutung des Abendmahles als Erinnerung an den Herrn bis daß er kommt. (19 b 20 a)

Es handelt sich um ein geistiges Essen und Trinken. Brot bleibt Brot, wie Christus vor den Jüngern blieb. Nicht daß an einer Wandlungsmöglichkeit der Elemente zu zweifeln wäre. Hat Christus doch auch zu Kana Wasser zu Wein gemacht, aus Blinden Sehenden, aus dem toten den lebendigen Lazarus, aber im Abendmahl gefiel es ihm, uns Leib und Blut geistlich zuteil werden zu lassen, und das ist dann der Fall, wenn uns der Glaube gestärkt wird, wenn wir den Brüdern dienen und die Welt verachten. „„Also würt die unsichtbar gegenwartigkeit Christi und seines Geysts worlich gespüret und erfahren."" Aber die Worte Jesu: Dies ist mein Leib? „„Sye weysen alweg uff glaub und lieb."" Nicht der tote Buchstabe entscheidet, sonst dürften Jünger Jesu auch keine Schuhe anhaben. Darum ist trotz allem Wortlaut Christus nicht im Brot und auch nicht unter und mit dem Brot. Warum sind denn die Sakramente notwendig? Ähnlich wie später im Berner Synodus antwortet Capito:

„„Christus pflegt die geistlen ding durch leyplich zeichen vorzubilden, auff das unser trägheit dester mer bewegt wurde."" (21 a)

Wenn Christus die Jünger zur Geistesverleihung anhaucht, so ist der Geist nicht im Hauch, dieser ist aber das Zeichen von jenem. So wird auch Christus im Sakrament geistlicherweise vom Gläubigen empfangen, aber nur so. Die das Götzenopfer Genießenden empfangen ja auch nicht den leibhaften Teufel. Es ist aber Capito bei diesen mehr begrifflichen Ausführungen über das Sakrament nicht sehr wohl, darum beeilt er sich beizufügen:

„„Wohlan liebs kindt, sterke deinen glauben durch emsige gedächtnuss des leibs Christi und zanke dich aber mit niemandts diser noch anderer ursach halber. Denn die Christlich gemeyn zanket nit, sondern gibt freündtlichen Bericht jhrer hoffnung den so begehren"" „„ . . . weil ich im Fleysch, will ich leypliche wort und sacramentliche zeychen geprauchen."" (23 a).

Capito kommt weiter unten bei Besprechung der Taufe auch neuerdings auf das Abendmahl zurück. Es ist, wie wenn ihn da etwas doch noch beunruhigte. Und es ist auch tatsächlich etwas, was ihn nicht ganz zur Ruhe kommen läßt, eben die Frage nach der

Notwendigkeit der Sakramente. Diese Zeichen sind eigentlich bloß da wegen unserer „„trägheit““, weil der Jünger noch „„im Fleisch““ ist. Anderwärts fügt Capito zur Motivierung ihres Gebrauches noch den Zwinglischen Gedanken des Pflichtzeichens hinzu, aber man merkt es dem Spiritualisten hier doch an, wie ihm die Materialisierung, noch so geistig umgedeutet, nicht recht liegt. Von alters her war Capito an dieser Stelle empfindsam. Eine erste Notiz, die überhaupt von Capitos Theologie bekannt ist, betrifft seine rein geistige Auffassung des Altarsakramentes[1]. Später schlossen sich die Straßburger darin Luther an, gerieten aber besonders durch den Niederländer Hinne Rode, welcher den auch Zwingli stark bestimmenden Brief von Cornelis Hoen nach Straßburg brachte, und durch des Zürcher Reformators „Schreiben an die Brüder von Straßburg“ vom 16. Dezember 1524, stark ins Schwanken[2]). Ja, sie schwangen dann, besonders nachhaltig nun eben Capito, weit über Zwinglis Haltepunkt hinaus. In „Grund und Ursach“ (1524) sagen Bucer und seine Mitpredikanten:

„„Sintemal das nachtmal halten ein eüßerlich ding, das für sich selb nit von nöten ist, haben wir nit wissen, die leüt dazu etwas ernstlicher weyß zu treiben, damit nit die vorigen aberglauben gesterkt, oder newe gepflantzet würden, als ob solich nachtmal frum oder selig macht[3].““

Sie gehen sogar soweit, zu urteilen, am besten wäre es, einmal das Abendmahl nicht mehr zu feiern, darüber recht zu lehren und vor allem zu seiner würdigen Begehung den Bann einzurichten. Im selben Jahre behandelt Capito die Abendmahlsfrage in der Schrift „Was man halten soll“. Mit einer, seiner sonst milden Art fast fremden Wucht wendet er sich gegen die römische Lehre und Praxis. Mit Wohlgefallen stellt er fest, daß hier Evangelische und Täufer einig gehen:

„„der Mess halben, sein wir auch eins, mit der hellen warheit, wider euch götzenkremer.““

Er glaubt zwar, die Meßzeremonien könnten noch geduldet werden, um der Schwachen willen:

[1] Pellican, Chronicon 11. X. 1511 ed. Riggenbach: S. 185ff.; ed. Vulpius S. 43f.; vgl. auch W. Köhler, Zwingli und Luther 142.

[2] Lang 208.

[3] Vgl. auch Adam, 72.

„„[wir haben] noch messgewant, alben, den kelch, steen gegen dem altar und dessgleichen gemein bossenwerck, das ob got will, nit lang weren soll. Doch wölten wir in solichen Dingen nit gern die blöden bemiegen, noch einer zeitlichen oberkeit zuowider handlen . . . . warumb wolten wir umb der eüsserlichen kleidung willen unserem bruoder ein anstohs geben, umm welches willen Christus gestorben ist.““

Weitherzigkeit verlangt er nun aber auch für die Abendmahlslehre. Man hüte sich hier vor Spitzfindigkeiten, sondern halte sich an die Hauptsache, nämlich:

„„[an die] betrachtung und gedechtnüss Christi zur erfrischung unser hoffnung, durch die wir got sampt allen gläubigen in Christo vereynigt sein. Das ist die ursach, warumb der Her solich nachtmal furgeben hat. Weyters zu forschen ist überflüssig.““

Auch im folgenden Jahre ist Capito zu keiner anderen Stellungnahme gekommen. In seiner Schrift „Von drei Straßburger Pfaffen“ (1525) findet sich ein Passus über das Abendmahl wie folgt:

„„Christus hat nicht mehr befohlen, denn das brot und weyn zu essen und zu trinken, zu seiner gedechtnis.““

Schon damals wird über das „Wie“ der Gegenwart Christi nicht spekuliert:

Capito-A. Blaurer 26. XI. 1525: „„Eucharistia recordandae mortis obitae pro nobis argumentum est: in eum nos usum utimur nihil solliciti, quid includatur pani, quandoquidem verba nobis, non pani dicta novimus. Ridebit posteritas nostri seculi rixandi amorem, qui ob signum concordiae tantas turbas concitavimus““. (Schieß I 125).

Zwingli gegenüber macht Capito kein Hehl daraus, daß das Abendmahl nicht zu den Hauptstücken gehört[1] und er darüber kein festes Dogma[2] besitze.

Wie sehr der Sakramentsgebrauch damals im Grunde von den Straßburgern als ein Adiaphoron betrachtet wurde, beweisen Bucers Ausführungen in seinem Johanneskommentar[3] (1528), und doch war Bucer in diesem Stücke noch weniger radikal als Capito. So heißt es im Abschnitt über den „geprauch des nachtmals““, daß es nur diene „„zur erneüwerung und bezeugung des glaubens und der

[1] Capito-Zwingli 6. II. 25 Z. op. VIII Nr. 362).
[2] Capito-Zwingli 20. XI. 25 Z. op. VIII Nr. 409).
[3] Lang 129 ff.

lieb gegen dem nechsten"". Auffallend ist, wie bei Capito das Abendmahl dann doch hinwiederum schon im Sinn der späteren Straßburger und vor allem Calvinischen Auffassung als eine „manducatio mystica" erscheint, so wenn Capito im Kinderbericht erklären kann, es werde Leib und Blut Christ im Abendmahl „„w o r l i c h e n[1], aber geistlichen"" gegessen und getrunken. Freilich sofort wehrt Capito Mißverständnissen, so besonders nun im Hoseakommentar: Sakramente sind nicht Gnadenmittel, sondern nur signa mystica, symbola, die bloß das andeuten, was schon v o r h e r im Geist des Gläubigen vorhanden ist, und sie dienen nur dazu, die Brüder an Glaube und Liebe zu erinnern[2] und das vorhandene neue Leben zu mehren[3]. Aus allen diesen Ausführungen geht hervor, daß um 1528 Capito die Abendmahlsfeier nur aus pädagogischen Rücksichten nicht abgeschafft haben wollte, aber für den Geistesmenschen nicht als heilsnotwendig erachtete. Ganz ähnlich ist nun auch Capitos Stellung zur Tauffrage[4]. Bucer selber hat Zwingli den Unterschied zwischen sich und Cellarius, d. h. aber auch Capito, die Taufe betreffend, wie folgt erklärt:

> Bucer-Zwingli 26. IX. 27: „„Dum n o b i s v i d e t u r s e c u n d u m Scripturam esse, i n f a n t e s b a p t i z a r e, propter caritatem autem, si qua Ecclesia consuesset adultos duntaxat baptizare, ad tempus posse ferri baptismi dilationem, i p s i [Cellario] prorsus contrarium videtur, s e c u n d u m s c r i p t u r a s esse, a d u l t o s baptizare, caritati autem posse donari baptismum parvulorum, donec melius Ecclesiae edoceantur""[5]. (Z. op. IX Nr. 656.)

Dies war auch Capitos Auffassung. Während Bucer und Zwingli die Kindertaufe mit Berufung auf die Beschneidung glaubte rechtfertigen zu können, wollte Capito von einer allegorischen Auslegung des Alten Testamentes[6] nichts wissen. Wenn er die Kindertaufe

---

[1] Dazu auch Capito-Zwingli 6. II. 25 (Z. op. VIII Nr. 362).

[2] So z. B. in Hos. 39b. Ähnlich auch 122b, 164a, 153a, 276, 277; vgl. auch Gerbert 77.

[3] Kurze Summ. (1528).

[4] Wir verweisen vor allem auf Usteri. l. c.

[5] Ähnlich auch Capito, in Hos. 156a, 273a, 275b; vgl. auch Gerbert 75.

[6] Capito-Zwingli 20. XI. 25 (Z. op. VIII Nr. 409) bringt freilich die Taufe auch mit der Beschneidung, aber als Aufnahmeritus, zusammen. Capito setzt sich mehrfach mit Zwingli über die Kindertaufe auseinander, vgl. vor allem Capito-Zwingli 18. VIII. 27 (Z. op. IX Nr. 643) 6. VIII. 29 (Sch. VIII, 341) auch schon „Grund und Ursach" (1524).

nicht rundweg verwirft, so geschieht es nur mit Rücksicht auf den nun einmal bestehenden Gebrauch, und weil eben an der äußeren Form, an Zeit, Ort und Art, ihm so wenig liegt:

„„Nihil enim externi anxie geritur in regno Christi, sed omnia libere, omnia hilariter, iuxta modum et imperium liberae charitatis.““ (In Hos. 277b).

Während aber Capito zur Erwachsenentaufe neigte, und doch bei dieser freiheitlichen Auffassung verblieb, drängte der Kirchenpraktiker Bucer, in der Gefolgschaft Zwinglis, immer mehr auf Handhabung der Kindertaufe. Ja, im Johanneskommentar[1] von 1528 polemisiert er gegen Capito und seine Gesinnungsgenossen, die in der Kindertaufe ohne nachfolgende Exkommunikationsmöglichkeit einen großen Nachteil für die Kirche erblicken wollen. Capito lag eben doch daran, daß dem äußeren Zeichen auch eine reale innere Wirklichkeit entspreche. Mit allem Nachdruck wird im Hosea (156a) gelehrt: „„nostrae ceremoniae umbrae non sunt[2]““. Heilig sind sie aber nicht etwa durch irgendwelche göttliche Einwohnung in den Elementen, sondern durch die Geisteseinwohnung im Gläubigen. Das ist Capito eigentümlich, daß er zwischen Innerem und Äußerem, Sache und Zeichen damals noch schroff scheidet, in dem Sinne, daß ihm das Zeichen wenig bedeutet, wo die Sache fehlt, nichts das Taufwasser, wo die geistbewegten Wasser im Innern[3] des Menschen nicht rauschen. Daß ihm aber gerade darum die Sakramente mehr sein müssen als bloße leere Symbole, im Gegenteil, Ausdruck und Ausprägung (sigillum) einer wirklichen inneren Erfahrung, beweist besonders deutlich die Stelle in „An furore“, wo Capito die Anabaptisten in Schutz nimmt, weil:

„„illis autem hominibus baptismus non est ceremonia, sed sigillum, obsignatio, testimonium, foedus bonae conscientiae, qua, nimirum anteambulatione fidem et voluntatem obsequii ad imperium spiritus respicit. Neque tinctioni tribuunt, sed sibi referunt mysterium[4], quam sine mysterio nunquam considerant, sicut nos litteras verbi dei sine aeterno dei verbo considerandas negamus. Complectuntur, ut semel dicam, adventum fidei et gratiae signo baptismi, quem alioquin [sonst] contu-

[1] Lang 183.

[2] Ähnlich in der Sakramentslehre des Berner Synodus.

[3] „„aquae cordis““. In Hos. 275b.

[4] Hier Verwandtschaft und Verschiedenheit zwischen katholischer und täuferischer Auffassung des Sakraments.

meliam Deo interpretantur. Nesciunt enim sua simplicitate, quae natura distincta sunt, separate cum scriptura iungantur passim et sensu percipiunt, sibi baptismum non ceremoniam sed mysterium esse novi testamenti, carnis suae mortem, vitam spiritus, renascentiae per coelestes aquas praesentem imaginem, postquam fides natura praesentia facit omnia."" (Aus „An furore potius".)

Bei dieser Betrachtungsweise wäre logischerweise für die Kindertaufe kein Platz. Capito hat nun diese Konsequenz, wie wir sahen, nicht gezogen. Es handelt sich bei ihm gewiß nicht nur um Akkomodation. Wir treffen doch bei ihm auch die Idee an, daß Kinder mit zum Gottesvolk gehören und als seine Glieder unter dem Gnadenbund stehen, daß die Taufe pädagogisch, prophylaktisch wirken kann.

Auch der Gedanke der fides vicaria wird gestreift, und gerade im Kinderbericht wird die später von Calvin[1] angenommene Anschauung einer arcana operatio Spiritus, eines arcanus instinctus an Stelle bewußten Glaubens, angedeutet. So wird denn auch im Kinderbericht die Kindertaufe beibehalten, aber nicht, wie Usteri angibt, erst in der Zeit nach der Krisis. Er hat die Auflage von 1527 übersehen, worin die Kindertaufe schon vorkommt, mitten in der „Krise".

Was aber endlich Capito, auch an dieser Stelle, am Tiefsten von den Täufern schied und bei der Kirche, die die Kindertaufe beibehielt, verharren ließ, war auch jetzt wiederum das mit allem Ernst erfaßte reformatorische Gnadenprinzip, und zwar in seiner streng prädestinatianischen Ausprägung. In Kdb. II finden sich vor allem zwei kurze, aber bedeutungsvolle dahingehende Zusätze, die in der Ausgabe von 1527 noch fehlen. Da heist es:

daß die Taufe die Aufnahme in die Gemeinde sei „„in der man vorhyn ist durch die wal Gottes unnd annemen des geists gottes"" ... „„auch bin ich in allem meym thuon dester gelassener unnd gewarsamer, so ich betrachte, dz ich für dem strengen gericht soll erschynen, das den gesegneten ihr königreich mit Christo unnd den verdampten jhr ewig feuer mit dem teufel, bede von ewigkeyt an bereyt sein aus freyer wal gots des almechtigen"". Dieser ewige Ratschluß ist nicht zu ergründen: „„Warumb gibt Gott dem Esel nit eyn stimm der nachtgallen? Du sprichst bald, Es hat jhm also gefallen."" (14 b—18 a.)

---

[1] M. Usteri, Calvins Abendmahls- und Tauflehre, Theol. Std. u. Krit. (1884) 447.

Dieses prädestinatianische Gnadenprinzip[1], von dem Capito auch in der Zeit seiner Krisis nicht ließ, hat ihn der reformatorischen Kirche erhalten. Von ihm ist letzten Endes nun endlich auch der Kirchenbegriff Capitos getragen. Wie noch im Evangelienkommentar Bucers für diesen Reich Gottes und Kirche so ziemlich identische Größen sind, d. h. diese nur in den wahrhaftigen, sich durch ihr geheiligtes Leben erweisenden Erwählten besteht, so wird auch bei Capito mit der Kirche als realer Größe, aber auch hier wieder nicht objektiv, als Heilsinstitut, wohl aber in subjektiver Weise als numerus electorum gerechnet. Natürlich kommen auch bei ihm — sein Votum gegen Treger in Bern, 1528, zeigt dies — Wendungen wie Ecclesia externa im Gegensatz zu der Ecclesia interna, visibilis und invisibilis vor, aber eigentlich geht bei Capito die Scheidung nach andern Kategorien, vorab nach der des Erwählt- oder Nichterwähltseins, was beides schon in der Sichtbarkeit und im Äußern sich ausprägen kann. Die wahre Kirche bilden die Electi, vocati, sanctificati, und es gilt die Definition des Hoseakommentars:

„„Nescimus aliam ecclesiam quam quae ex spiritu orta spiritu gubernetur et eodem spiritu consistat. Ecclesia, sive internam sive externam dixeris, universa sponsa Christi est, quam a stercore hypocriseos in dies expurgat.““ (ähnl. 30 b, 63, 74, 269 b usw.)

Von dieser Grundanschauung aus erblickt Capito im Kdb. in der Kirche Lebendige und Gestorbene: „„Sye schleußt jn, alle so [leben] und abgestorben““. Diese können Fürbitte leisten, wir sollen sie dennoch nicht darum anrufen, sondern froh sein über der Lebendigen Fürbitte. Man kann freilich die Grenzen der Kirche hienieden nicht ohne weiteres umschreiben. Wie ihr Haupt unsichtbar, so ist auch sie selber nur im Glauben zu erfassen:

„„F: Wo ist die Christlich Kirch hie, zu Rom, oder Constantinopel. A: Allenthalben, wo die gläubigen seynd, und doch niendert . . . sye müess allein geglaubt werden . . . Wölche von hertzen glauben, unnd frumm sein, die sein alle glieder der kirchen, deshalb sye keim zeytlichen gewalt underworffen sein.““ (25 b).

Auch die Sünder gehören in dem Sinne zur Kirche, indem trotz allem etlich sind, die „„entlich““ durch das Blut Christi gereinigt

[1] Prädestinatianische Wendungen. In Hos. 20, 55 b, 70, 77, 104 b, 120 ff. 132, 214 b, 266 a usw.; vgl. auch Gerbert 79 und Lang 176.

werden, die, die von Gott dazu erwählet sind. Als Liebesübung gerade für solche handhabt die Kirche den Bann. Mit den Täufern antwortet Capito auf die Frage „„Ist der bann von nöten?““, mit: „„on den bann mögen christen nit sein““. (26 a) Er warnt aber auch vor neuer Möncherei und gefährlicher „„absünderung““, und bestimmt, daß die Bannmeidung die „„burgerliche Beiwohnung““ nicht betreffe. Als wichtigste Verhaltungsregel gegen den Gebannten ergibt sich diese:

„„wir sollen jn n i t f l ü h e n als ein fünd, sunder lieb gegen im, als eim heyden erzeigen, zur besserung.““ (27 a. b.)

Das ist dieselbe Halieutik, die derselbe Capito den Täufern gegenüber geübt sehen will[1]. Verderblich aber ist, sich selber auszuschließen aus der „Gemeinschaft der Heiligen“

„„darumb ich eigenwillige nichts fürneme und alle streytige meynunge höchlich flühe, damit ich mich selbs nit ausstosse us der gemeinsam der heyligen.““ (34 a.)

Sträflich ist es, der Gemeinde Gaben vorzuenthalten. Dennoch geht die gemeinsame Handreichung nicht bis zur Reversibilität von Verdiensten. Der Ablaß ist ein Betrug, „„beschwert die gewissen, und leret die seckel““. Die Gewissenentlastung in der Ohrenbeichte ist, wenigstens in der jetzigen Form, nicht vom Guten. (35) Denn Endziel und Wirkung aller Gnadenmittel soll das in Glaube und Liebe erneuerte Leben sein. Von hier aus ergibt sich für Capito die Überleitung zur eigentlichen Ethik im Kinderbericht dadurch, daß bei Anlaß des letzten Artikels des Apostolikums betont wird, daß ewiges, himmlisches Leben schon hier in der Zeit beginnen muß und kann. (10 b. 36 a) Erneut wird aber auch gerade hier wieder jeder Perfectionismus, jedes Bauen auf Werkgerechtigkeit, abgelehnt: Dieser Ton hatte schon stark 1524 in „Was man halten soll“ angeklungen: Das „Selig in Hoffnung“ ist ein Grundakkord auch im Schreiben an Margareta von Navarra:

„„Quodsi nihil aliud, quia primordia spiritus olim concepisti, onerata carne repugnante ingemueris expertaque fueris, oportet, spiritum intra te ad patrem intercedentem gemitibus inenarrabilibus assiduo tibi obsecrantem expetentemque filiorum adoptionem et corporis redemptionem, ut est mortale

[1] Capito-Zwingli 27. XII. 25: „„Eos facere nostros q u o t i d i a n i s o f f i c i i s conamur““ (Z. op. VIII Nr. 428).

immortalem degravantis animam. Cuius sensum scrutator cordium novit, et quia iuxta ipsum intercedit, exaudit protinus. Oboritur enim eo pacto vivus quispiam sensus, quo certum tenemus fore, ut renato nunc per spiritum novum aliquando corpus, et sequax spiritui, et alienum ab his corruptibilibus affectibus affingatur. Qua quidam spe toti salvi sumus, quibus tamen altera pars nempe iam indies damnatur, intercidit, conficitur. . . . Neque est, quod sollicita sis, ne quando flamma haec amoris erga nomen Domini intus concludatur. Erumpit sane, erumpit mox, felici moderatoque impetu, per os inquam et per manus, impatiens latibuli erumpit, hoc est verbis atque factis copiose testificamur, quid de Deo intra nos constituerimus.“ (In Hos. Praef. 5b f.)

Dies Leben heißt aber für den Gläubigen hier: schon sterben, um ewig zu leben:

„„Wir haben den anfang des ewigen lebens schon . . . der glöubig täglich ersuoche die zuokünftigen güter . . . diss ewig leben stöt im geyst und absterben des fleyschs, dazuo der zeitlich tod unnd verfolgungen fürdern. Zudem so mag ich irren und etwan in unglauben fallen, aber gott würt mich in hauptstucken nit lassen entlich verfälhen, dann er ist getreuw und erkent die seinen.““ (36 a).

Das Fegfeuer wird abgelehnt, dagegen ist dies Leben eine Schulung. In einem Tageslauf wird nun dargestellt, „„wie eins christlichen kinds leben angericht sein soll.““ Morgens und abends dienen die zehn Gebote als Beichtspiegel. Erste Pflicht ist das Gebet. Capito gibt dazu praktische Anleitungen. (28 a—40 a). Er meint u. a.: Wenn nicht die Anabaptisten das Beispiel eines Gebetslebens gäben, würde man nicht einmal recht beten:

„„Neque ferme orandi necessitatem serio cernimus, nisi talibus adversariis [Anabp.] et plebis nostrae molibus exerciti, securi nimium.““ (Aus „An furore“.)

Das Unser Vater ist das Mustergebet. Seine letzte Bitte lautet: Erlöse uns von dem Bösen, nicht: von dem Übel:

„„wider ander zeytlich übel bitte ich nicht, dann ich hab des kein bevelch.““

Aber der Beter ist nicht allein aufs Vaterunser verpflichtet, überhaupt nicht auf ein formuliertes Beten:

„„der herr hat uns nit wöllen auf dise wort zwingen““ sondern „„erinnern, was begird im hertzen wir im gebett sein sollen . . . aber wann ich nun bewegt und auffs hertz kommen binn, lasse ich alle wort faren.““

Das geregelte Gebet vor und nach dem Essen wird deswegen nicht verschmäht, aber immer soll das Gebet die Frucht zeitigen.

„„dz wir fürter gelassener seyen gegen uns selbs, geduldiger under dem creütz, geflisner gegen dem nechsten und höher vertrauwen in dich . . .““

Studium in geigneten Büchern, Sprachenlernen, auch „„hebreisch, kriechisch und latein““ zur Vertiefung in die Schrift, dann Handarbeit sind vornehmste Tagesaufgaben. Der Schlußsatz des Schülers lautet:

„„ich weyss, das ich zur eren gottes alles meyn leben anrichten [soll]““.

Die Schlußparänese aber des Lehrers ist:

„„[Du sollst] gehorsamen den ältern als gott . . . brüche dein selbs willen . . . gefall dir nit selbs, acht alle welt besser . . .““ Wirst du gelobt, so lobe Gott „„dass er ettwas löblichs durch dich gethan hat““. Es wird gemahnt zur Freundlichkeit, Dienstbarkeit . . . „„was du reden wilt, das bedenck zuvor, ob es war, und ob es besserlich . . . geschwayge des argen, red das bessere, fröw dich wo es recht und wol zuogeet, [hab] missfallen an bösen sachen, sey friedsam und mach fridn so du kanst, übersibe jedermann, nit sey rachsam, sondern bevelch Gott alle ding, folge dem rhat dinner ältern, der pfetter und götlin und sunst erber bider lüt . . . hör gern und flissig dz gotswort und ergib dich also an christum, der für dich am creütz gestorben ist, sunst würst du von jm streng gerichtet werden““. Schließlich folgt noch die Warnung vor schlimmer Gesellschaft: „„hör nit zu[1], wo Unkeusche abergläubige, unförmige Worte geredet werden. Was weiter von nöten, dz würt dich gott wol leren so er dich ernstlich erwelet hat (Kdb. II, der gelegt unsere weg nach seinen Ehren) Amen.““

Mit dieser rein praktischen Wegleitung schließt der Kinderbericht, der ja auch in seinem dogmatischen Teil immer auf Fragen hindrängt wie: „„Wozu dient dir das? Was tröst dich solichs? Was nützt dir solichs[2]?““ Dies bringt nicht nur der pädagogische Charakter des Katechismus mit sich. Eine aufs Leben gerichtete Lehre gehört zur Eigenart der Theologie Capitos, die ja bis in die eigentliche Gotteslehre hinein sich weniger als eine essentielle, sondern vielmehr als eine aktuelle „Theologie der Beziehung“ erweist. Auf die Bezogenheit des göttlichen zum menschlichen Geiste kommt Capito alles an. Das prädestinatianisch gefaßte Gnadenprinzip hat Capito dabei verhindert, dem perfektionistischen und rationalistischen Illusionismus der Schwärmer zu verfallen, denen er doch um 1528 so nahe stand.

[1] Ähnlich auch im Berner Synodus.

[2] Ernst und Adam 34. „Es wird der religiöse Kern und die Konsequenz für das tätige Leben betont“.

III. Die Nachwirkungen.

Zum Schluß dieses Kapitels über die Theologie Capitos zur Zeit der Berner Disputation haben wir, wenn auch nur in einem Überblick, von den Nachwirkungsn zu reden, die für Capito selber und seine Umgebung von seiner damaligen religiösen Orientierung ausgingen. Auf eine dieser Nachwirkungen wiesen wir schon unter den Anzeichen seiner eigenartigen theologischen Stellung. Es betrifft dies die Entfremdung mit seinem nächsten Freunde, mit Bucer. Wir brauchen dazu nur weniges beizufügen. Bucer täuschte sich, wenn er schon am 24. Juni 1528 nach Zürich von Besserung in Capitos geistlichem Befinden berichtet, und Oecolampad Anfang August ebenso optimistisch schreibt[1]. Tatsächlich hat Bucer erst im Herbst 1533 der Wirklichkeit entsprechend ausrufen dürfen: „„Capito totus noster nunc est, utinam fuisset semper““[2]. Dazwischen liegt die für die beiden Freunde höchst unerquickliche Zeit, während der Capito, der Mitarbeiter an der Tetrapolitana (1530) und der Hauptverfasser des Berner Synodus (1532), sich von einem Servet, wie einst von Cellarius, bezaubern ließ. Das Bucer tatsächlich unter den theologischen Schwankungen seines Kollegen litt, geht unter anderem aus der Korrespondenz hervor die er gerade um die Zeit der Berner Synode mit A. Blaurer austauschte. Aber nicht nur dem nächststehenden Freunde und Kollegen wurde Capito durch seine täuferischen Anwandlungen entfremdet. Auch anderen, und was uns hier am meisten interessiert, auch Haller in Bern, wurde er nicht wenig verdächtig. Das war in solchem Maße der Fall, daß es wie ein Rätsel erscheint, daß man in Bern 1532 dermaßen auf Capito hörte. Freilich war ja damals Capito schon im Begriff wieder zu Luther hinüberzuwechseln. Ein Grund mehr zum Verdacht für Bern! Doch wir betrachten jetzt hier Capito vorerst in seiner Beziehung zum Täufertum und die daraus sich ergebenden Folgen. Da müssen wir eines Umstandes gedenken, der in dieser Perspektive nicht übersehen und verkürzt werden darf.

---

[1] Oben S. 30.

[2] Bucer-A. Blaurer 10. X. u. 16. XI. 33 (Schieß I 432 u. 441) und in der Antwort A. Blaurer-Bucer 22 XII. 33 (Schieß I 451.)

Vom 1.—9. Juli 1532 fand in Zofingen das Gespräch mit den Täufern statt[1]. Was hätte nun näher gelegen, als daß Capito, der den „Synodus so glücklich hatte vollenden helfen", auch auf diesem Gespräch mit seiner reichen Erfahrung gerade auf diesem Gebiet zugegen gewesen wäre? Zudem war er in den Tagen der Vorbereitung auf das Gespräch nicht so weit weg. Er näherte sich Basel[2]. Und selbst schon wieder daheim, weder ihn noch Bucer schreckte erneutes Reisen, wenn es galt in Sachen des Glaubens, und gar der Union, Brüdern beizustehen. Warum wurde also keiner der Straßburger, vor allem Capito nicht, zum Täufergespräch nach Zofingen eingeladen? An sie, und insbesondere an Capito wurde nämlich gedacht. Das geht unzweideutig aus dem Schreiben B. Hallers an Bullinger vom 3. Juni 1532 hervor[3]. Ein weiteres Schreiben B. Hallers an Capito selber[4] zeigt aber an, wie wenig der Berner Reformator damals den Verfasser des Berner Synodus für geeignet halten mußte, mit den Täufern zu disputieren, ihn, den er selber in jenem Schreiben vor der Schwärmerei warnt und bittet, entschlossener gegen sie aufzutreten! Immerhin hat man sich gerade in Bern zu gegebener Zeit der besonderen Bewandertheit der Straßburger in Täuferangelegenheiten zum eigenen Nutzen gerne erinnert: Zwar nicht B. Haller, wohl aber der Rat erbittet sich von den Straßburgern, die von ihnen aufgestellte Täuferordnung:

„„Wir haben gehört, daß ihr eine gar schöne, stiffe und göttliche Ordnung der Täufer wegen gemacht habt."" (D. Miss. T 778 vom 31. I. 33).

Die Straßburger antworteten am 8. Februar 1533: sie wüßten von solch einer Ordnung nichts[5], doch gaben sie Verhaltungsmaßregeln. Mit de Quervain[6] ist gewiß etwelcher Einfluß des Straßburger Schreibens auf die bernische Ordnung der Täuferangelegenheiten in jenem Jahre anzunehmen.

---

[1] Blösch 87, de Quervain 120 ff.

[2] B. Haller-Bullinger 25. V. 32: Die Basler rüsten sich zu ihrer Synode „„sperant Capitonem adfuturum"" (Füssli, Ep. ref. 92).

[3] Haller-Bullinger 3. VI. 32, (E II 343, 6).

[4] 16. III. 32 (Mss. Thom. Mss. Baum V 48—49.

[5] UP 56, 18 auch de Quervain 135.

[6] l. c.

Als weitere unmittelbare Wirkung der Entfremdung Capitos gegenüber den Amtsbrüdern, vor allem gegen Bucer, muß nun auch angesehen werden, daß gerade dieser letztere seit 1528 proportional dem Einiggehen des Freundes mit den Schwärmern verkirchlichte. Während Bucer alle Energie einsetzte, der Täuferbewegung Herr zu werden und an Täuferverhören seine grimmige Freude hatte[1], verhielt sich Capito zum mindesten neutral, oder nahm sich gar der Verfolgten an. Ja, er gerät in Servets Bannkreis. Der Spanier ist Capitos Gast[2]. Mit dem Mai 1529 nimmt er Schwenkfeld auf. „Nobilis, totus Christum spirat[3]“. Er herbergte ihn während zwei Jahren und schrieb ihm ein begeistertes Vorwort zu seiner „Apologie der Schlesier vom Nachtmahl[4]“. In dieser Verteidigung „„seines lieben Bruders und geliebtesten Werkzeuges Gottes““ fand er den Beifall der Gattin Zells, der Katherina Schützin, die auf ihren „„guten, lieben, frommen Schwenkfelden““ große Stücke hielt. Freilich noch jetzt in diesen Jahren gilt, was wir oben von der Schranke sagten, die Capito von den Täufern trennt. Ihr hart kritisches Wesen widersprach der Irenik Capitos. Je mehr Capito mit ihnen verkehrte, desto mehr mußte er auch der Heiligen Schwächen kennen lernen. Als mit dem Reichstage zu Augsburg der Horizont für die evangelische Bewegung sich weitete und trotz der vorläufigen Tetrapolitana die Augustana als das allgemeine Bekenntnis der geduldeten evangelischen Kirche anerkannt zu werden schien, da wurde auch Capito aus seiner mehr subjektivistischen Auffassung des Evangeliums zu höherer Wertschätzung einer kirchlich großzügigen organisierten evangelischen Christenheit gedrängt. Der Berner Synodus fällt, wie wir noch sehen werden, mitten in diese Wandlung[5] der religiös-kirchlichen Anschauung Capitos hinein. Bucer muß dann den Tag der Eröffnung der großen Antitäufer-Synode im Reuerinnenkloster zu Straßburg, am 3. Juni 1533, als Sieg über das Täufertum auch beim Freunde begrüßt haben. Diese

[1] Bucer-Zwingli VII 1529 (Sch. VIII 316.) Capito-Zwingli 13. I. 30 (Sch. VIII 394) eod. dat. Capito-Vadian: (Arbenz Nr. 592.)

[2] Näheres über diese Beziehungen Capitos bei Gerbert l. c.

[3] Capito-Zwingli 18. V. 29 (Z. op. X Nr. 842).

[4] Baum 582: Juni 1529.

[5] Gerbert 188 will wissen, daß auch die neue Häuslichkeit mit Oecolampads Witwe, Wibrandis Rosenblatt, das ihre mit dazu beigetragen habe, Capitos Heim und Herz von den Schwarmgeistern zu befreien.

Synode wurde nämlich von keinem anderen als Capito selber geleitet. Hie und da mag Capito durch alte Anwandlungen den Freund von neuem erschreckt haben. Dahin geht wohl die Notiz: Capito fehle nur noch durch schwache Gesundheit[1]. Dann und wann scheint noch die Melancholie Capito von neuem zu schwärmerischen Träumereien verleitet zu haben, um mit ihnen sich hinauszuretten aus den bedrückenden Gefühlen der Minderwertigkeit. Indessen bereits hatte Capito ein sichereres Gefährt bestiegen, um der Not, die gerade einer feinempfindenden Natur der Subjektivismus bereitet, zu entrinnen. Dieses Vehikel erkannte nun auch Capito, wie vor ihm schon der viel beweglichere Bucer, in der Kirche, als dem Ort objektiven Heilsstandes, wo in der Gesamtheit, nicht vom Menschen aus, sondern von Gott her, zur volleren Realität gelangt, was sich im einzelnen doch immer nur bruchstückweise vollziehen kann. Das heißt aber nichts anderes, als daß nun auch Capito, am Ende seiner religiös-theologischen Entwicklung angelangt, erneut und vertieft den Kirchengedanken erfaßt. Das ist die letzte Auswirkung seines „Täufertums" aus der Zeit der Berner Disputation.

[1] Bucer-A. Blaurer 3. III. (1534) (Schiess I 475ff.). Immerhin durfte noch in diesem Jahre Bucer es erleben, daß Capito sogar schriftstellerisch polemisch gegen die Täufer vorging. Er ließ 1534 „„Eine wunderbar geschicht und ernstlich warnung Gottes so sich an einem Wiedertäufer Claus Frey zugetragen . . .““ (Baum 584) im Druck ausgehen. (Von Röhrich in Z. f. hist. Theol. 1860 S. 80ff. abgedruckt). Immerhin, trotz dieser Abwendung von den Täufern hielt es Capito für ungeschickt, sie besonders zu bekämpfen, ja, er fürchtete, die Diskussion besonderer theologischer Spezialfragen sei jetzt, wo alles auf Union eingestellt sein müsse, vom unguten. Darum rät er Calvin (= Martianus Lucanius) Ende 1534 (?) (Herminjard III Nr. 490), seine Schrift „Psychopannychie" gegen die Lehre vom Seelenschlaf nicht zu publizieren. Capito wurde in seinem Rat an Calvin von Bucer unterstützt, und Calvin veröffentlichte die Schrift erst 1542 (doch vgl. Herminj. l. c. n. 11). Dafür entstand die Institutio!